

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५१ । अंक ४ । जानेवारी १९९८

अनुक्रमणिका



प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५१ । अंक ४ । जानेवारी १९९८
पौष-माघ, शके १९१९
किंमत रु. १५/-
वार्षिक वर्गणी रु. १६०/-

---

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजांत अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

---

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





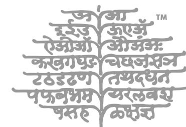
नवभारत

अ नु क्र म

संपादकीय	*नवभारत*ची भूमिका आणि आजचे आव्हान	तीन
लेख	बुद्धाची पौर्णिमा – देवीदास वागूल	१
	धवळे : पुनर्विचार – तारा भवाळकर	३
	"धर्ममार्तंड" – अशोक भट	१२
विशेष लेख	आधुनिक मराठी ज्ञानसंकलक कोशरचना : स्वरूप व उपयुक्तता (१) – रा.ग. जाधव	२१
वाद-संवाद	चार्वाक, डॉ. आ.ह. साळुंखे आणि प्रा. श्रीनिवास दीक्षित – देवीदास वागूल	३३
अक्षर-वेध	संजारी (श्री.दा. पानवलकर); विंचुर्णीचे धडे (गौरी देशपांडे); मधाच्या घागरी; सामवेदी बोलीभाषा - लोकसाहित्य (फादर फ्रान्सिस कोरिया, पॉल रुमाव, बावतीस दावरे) – आ.ना. पेडणेकर	४३
पत्रव्यवहार	१. रंजन जोशी	४६
	२. विश्वनाथ खैरे	४७

मुखपृष्ठ : **सुजित पटवर्धन**

अनुक्रमणिका





संपादकीय

*नवभारत*ची भूमिका आणि आजचे आव्हान

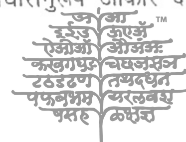
*नवभारत*च्या आद्य संस्थापक-संपादकांपैकी सर्वच – शंकरराव देव, आचार्य शं.द. जावडेकर, आचार्य स.ज. भागवत आणि श्री. हरिभाऊ सोहनी – गांधीजींच्या नेतृत्वाखालील काँग्रेसप्रणीत स्वातंत्र्यलढ्यात सक्रिय होते. श्री. शंकरराव देव व आचार्य भागवत यांना 'गांधीवादी' म्हणून महाराष्ट्र ओळखत आला. श्री. हरिभाऊ सोहनी हेही गांधींच्या प्रभावळीतलेच म्हणायला हवेत. आचार्य जावडेकर हे समाजवाद्यांना जास्त जवळचे वाटत; पण ह्यांच्या समाजवादाच्या मांडणीवरही गांधींच्या विचारांचा गडद प्रभाव होताच.

आणि तरीही, 'गांधीवादा'चा प्रसार करण्यासाठी *नवभारत*चे प्रकाशन हाती घेतले गेले नव्हते ही गोष्ट आरंभीच्या वर्षांतील अंक चाळले असता मनावर ठसते. पण, *नवभारत* हे विचारविमर्शाचे खुले व्यासपीठ म्हणून जरी प्रथमपासून आजपावेतो राहिले असले तरी, *नवभारत*ला स्वतःची अशी वैचारिक भूमिकाच नव्हती असे म्हणता आले नसते. ही भूमिका अधिकृतपणे तपशीलात कधी मांडली गेली नाही; ती वरीचशी अध्याहृत राहिली. पण ती कोणती होती असे म्हणता येईल?

राष्ट्रवाद, लोकशाही, समाजवाद-सर्वोदय हे या वैचारिक भूमिकेचे घटक होते असे नक्कीच म्हणता येईल. भारतीय समाजाची सर्वांगीण सामाजिक सुधारणा व फेररचना इष्ट व आवश्यक आहे हादेखील या भूमिकेचा एक भाग होता. दारिद्र्यनिर्मूलन, सर्वांना रोजगार आणि एक चांगले जीवनमान सर्वांना प्राप्त व्हावे यासाठी नियोजनवद्ध आर्थिक विकास घडवून आणला पाहिजे, याबद्दलही सहमती होती. आधुनिकीकरण, औद्योगिकीकरण व शहरीकरण याही इष्ट व आवश्यक प्रक्रिया आहेत; पण त्या प्रक्रिया काही पथ्ये सांभाळून व मर्यादा स्वीकारून चालल्या पाहिजेत अशी भूमिका होती. भारतीय संस्कृतीचे प्राचीनत्व, भारताचा वैचारिक वारसा, विभिन्न धर्म-संस्कृती व लोकसमूह यांना सामावून घेत विकसित होत आलेली वैशिष्ट्यपूर्ण एकात्म संस्कृती यांचा अभिमान हाही या भूमिकेचा भाग होता. जातपात, स्पृश्यास्पृश्यता याप्रकारचे भेद व त्यांच्यावर आधारलेली उच्चनीचता, आर्थिक विषमता व शोषण, अन्याय-अत्याचार यांचे उच्चाटन व्हावे याविषयी, त्याच वेळी, स्पष्ट आग्रह होता. स्त्रियांना मिळणारी विषम वागणूक, त्यांचे दुय्यमत्व हेही अमान्य होते; सर्व क्षेत्रांमध्ये स्त्रियांचा समानत्वाने सहभाग असावा असाही आग्रह होता. कोणत्या गोष्टींना नकार होता? एका बाजूला जिनाप्रणीत द्विराष्ट्रवादाला नकार होता तर, त्याच वेळी, सावरकर व रा.स्व. संघप्रणीत मुस्लिमविरोधी हिंदुराष्ट्रवादालाही नकार होता. साम्यवादी विचारसरणीलाही नकार होता. साम्यवादामध्ये वर्गसंघर्षावर असलेला टोकाचा भर, हिंसक मार्गांना असलेली अधिकृत मान्यता, एकपक्षीय सर्वंकप केंद्रीभूत सत्ता प्रस्थापित करण्याची भूमिका आणि येथील साम्यवादी पक्षावर असलेले सोविएत रशियाच्या साम्यवादी पक्ष व राजवटीचे – व्यवहारात स्टालिनचे – प्रभुत्व ही या नकारामागची कारणे होती. जीवनशैली व संस्कृती या क्षेत्रांमध्ये पश्चिमी सधन देशांचा आदर्श डोळ्यांसमोर ठेवण्यासारखा नाही; भारतीय जीवनशैली व संस्कृती यांची अध्यात्मिक बैठक ही सर्वच जगाच्या दृष्टीने अधिक उपकारक व उन्नत आहे ही धारणा होती. *नवभारत*च्या भूमिकेचे या प्रकारे चित्रण करता आले असते.

१९५७ च्या आसपास *नवभारत*चे चालकत्व प्राज्ञपाठशाळेकडे आले. नंतरच्या काळात अनेक वर्षे प्रा. गोवर्धन पारीख हे प्रथम कार्यकारी संपादक व नंतर संपादक होते. प्रा. पारीख हे भाई मानवेंद्रनाथ रॉय यांचे अनुयायी व सहकारी होते. १९४६ नंतरच्या काळातील त्यांच्या वैचारिक भूमिकेचे वर्णन 'रॅडिकल ह्यूमॅनिस्ट' असे करता येईल. त्यांच्या संपादकत्वाच्या, व नंतर प्रा. मे.पुं. रेगे संपादक झाल्यानंतरच्या कालखंडात *नवभारत*ची भूमिका ठळकपणे बदलली असे नाही. प्रा. पारीख हे जास्त आधुनिकतावादी व लिबरल वळणाचे होते; गांधीवाद व समाजवाद, आचार्य विनोबा भावे यांचे भूदान-ग्रामदान आंदोलन, नियोजनवद्ध आर्थिक विकासावर शासकीय नियंत्रण व प्रभुत्व यांच्या संबंधी त्यांना शंका होत्या; यांच्या बाबतीत त्यांचा उत्साह व विश्वास कमी होता. पण त्यांनी सक्रियपणे *नवभारत*ला आपल्या विचारानुरूप आकार देण्याचा प्रयत्न

अनुक्रमणिका





केला नाही. एक खुले व्यासपीठ म्हणून *नवभारत*चे प्रकाशन चालू राहील याची दक्षता त्यांनी घेतली. प्रा. रेगे यांच्या वैचारिक भूमिकेविषयी अनेक चुकीचे समज प्रसृत आहेत. ते रॉयवादी आहेत, हा त्यापैकी एक. ते 'लॉजिकल पॉझिटिव्हिस्ट' तत्त्वज्ञ आहेत हा दुसरा. अलीकडे कोणी कोणी अभ्यासक त्यांना 'नवहिंदुत्ववादी' हे लेबलही लावतात. *न्यू क्वेस्ट* या इंग्रजी द्वैमासिकाचेही संपादन *नवभारत*च्या जोडीला गेली अनेक वर्षे प्रा. रेगे यांनी केले आहे. दोन्ही नियतकालिकांमध्ये त्यांची संपादकीये नियमितपणे प्रसिद्ध होत आली आहेत. खेरीज अनेक विषयांवर स्वतंत्र लेखही. तत्त्वज्ञान या विषयाचा त्यांचा व्यासंग गाढ आहे. त्याच वेळी भारतीय समाजजीवनातील घडामोडींकडेही त्यांचे बारीक लक्ष असते. *न्यू क्वेस्ट*ची संपादकीये याची उत्तम साक्ष देतात. विचारप्रणालीच्या संदर्भात, प्रा. रेगे यांची बांधिलकी कोणत्याही एका 'वादा'ला (आयडियॉलॉजी) नाही, आणि ते कोणत्याही एक तत्त्वज्ञान-संप्रदायाचे अनुयायी वा समर्थक नाहीत, ही गोष्ट लक्षात येते. पायाभूत तत्त्वे, संकल्पना, काही महत्त्वाच्या घटना, उपाययोजना, विचारप्रवाह, सामाजिक-सांस्कृतिक जीवनात उपस्थित झालेले मुद्दे यांविषयी चिकित्सक विश्लेषण करून वैचारिक स्पष्टता व काटेकोरपणा वाढविण्याची मौलिक कामगिरी त्यांनी *नवभारत*च्या संपादकीयांमधून व अन्य लेखनामधून केली. व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, न्याय, बंधुभाव यांवर आधारित आर्थिकदृष्ट्या समृद्ध (पण चंगळवादी नव्हे) असा लोकशाही समाज भारतात निर्माण करण्याचे, जातपात, स्त्री-पुरुष विषमता, धर्म व संप्रदाय भेद, स्पृश्यास्पृश्यता यांचे निर्मूलन जेथे झालेले असेल अशी समाजव्यवस्था निर्माण करण्याचे ध्येय भारताने स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर डोळ्यासमोर ठेवले, त्याच्याशी प्रा. रेगे यांची पक्की व चोख बांधिलकी होती.

तेव्हा, *नवभारत* हे खुले वैचारिक व्यासपीठ जरी असले तरी, व्यापक अर्थाने *नवभारत*ची स्वतःची अशी एक वैचारिक भूमिका होती. पन्नास वर्षांच्या कालावधीत ती मूलतः गाभ्याशी तीच राहिली आहे.

पण एक प्रश्न विचारता येईल. किंबहुना, तो गेल्या काही वर्षांपासूनच उपस्थित झालेला आहे असे म्हणता येईल. *नवभारत*च्या वैचारिक भूमिकेच्या पाठीशी, समाजाच्या पातळीवर, व्यापक सहमती होती. या व्यापक सहमतीची धूप व्हायला १९७० नंतरच्या काळात सुरुवात झाली असे आपण स्थूलमानाने म्हणू शकतो. स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर प्रौढ मताधिकाराच्या पायावर संसदीय लोकशाही राज्यव्यवस्थेचा आपण स्वीकार केला आणि शासनाच्या अभिक्रमाने व पुढाकाराने सामाजिक-आर्थिक परिवर्तनाला गती प्राप्त झाली. भारतीय समाजाच्या सर्व जातिजमातींमध्ये – अगदी दुर्गम भागांतील लोकसमूहांपर्यंत – यामधून एक घुसळण सुरु झाली. या घुसळणीचा एक अटळ परिणाम म्हणून समाजातील अंतर्विरोध, मतभेद तीव्र झाले, तट पडले, विरोधांना धार आली. व्यापक सहमतीला तडे जाण्याची, सहमतीचे क्षेत्र संकोच पावण्याची प्रक्रिया आणीबाणी उठल्यानंतरच्या काळात – १९७७ नंतर – अधिकाधिक गतिमान होत गेली आहे. सोविएत रशियाचे कोलमडून पडणे व साम्यवादी चीनने बाजारप्रणीत अर्थव्यवस्थेचे वळण घेणे या पार्श्वभूमीवर, आणि 'नव्या आर्थिक धोरणां'च्या स्वीकारानंतर, १९९० नंतर आर्थिक क्षेत्रातही आता स्पष्टपणे दोन तट पडले आहेत. 'हिंदुराष्ट्रवाद' ही एक 'परिघा' वरील उपेक्षणीय भूमिका न राहता तो भारतीय राजकारणातला एक मध्यवर्ती मुद्दा बनला आहे. लोकशाहीचे खंडन व ठोकशाहीचे समर्थन करणाऱ्या शिवसेना या पक्षास महाराष्ट्रासारख्या पुरोगामी विचारांचा वारसा सांगणाऱ्या राज्यात व्यापक पाठिंबा मिळत आहे. असे आणखीही तपशिलांचे रंग या चित्रात भरता येतील. राष्ट्रवाद, लोकशाही, समाजवाद, आर्थिक विकास, नियोजन अशा सर्व महत्त्वाच्या मुद्यांवरून आज सहमती आढळत नाही. सहमतीच्या अभावामधून प्रश्न उपस्थित झालेला आहे असे एका अंगाने म्हणता येईल. व्यापक सहमतीचा अभाव हे जर आजच्या स्थितीचे मुख्य वैशिष्ट्य असेल तर, भारतीय समाजाच्या पुढील पन्नास वर्षांच्या वाटचालीच्या दृष्टीने कोणत्या वैचारिक भूमिकेचा अंगीकार इष्ट, हितावह व आवश्यक आहे, हा प्रश्न उपस्थित होतो. तसा तो उपस्थित झालेला आहेच.

१८८५ ते १९४७ या प्रदीर्घ काळात काँग्रेस संघटनेच्या नेतृत्वाने, स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर कोणत्या पायावर नव्या समाजाची उभारणी व्हावी, नव्या समाजाचे चित्र काय असावे यासंबंधी एक भूमिका उत्क्रांत केली. काँग्रेसचे सर्वांत मोठी देशव्यापी संघटना म्हणून असलेले निर्विवाद स्थान व तिला लोकांमध्ये असलेला पाठिंबा यामुळे स्वातंत्र्य मिळाले तेव्हा व्यापक सहमती असलेली एक भूमिका तयारच होती असे म्हणता येते. आज अशी एक तयार, आयती भूमिका हाताशी नाही की जिच्याविषयी सहमती आहे वा चटकन होऊ शकेल.

आता, व्यापक सहमती जिव्याविषयी आहे अशी भूमिका असलीच पाहिजे का, असे कोणी विचारतील. बहुमुखीपण असलेला समाज (प्लुरॅलिस्ट सोसायटी) हे प्रगल्भतेचे एक इष्ट व स्वागतार्ह वैशिष्ट्य होय असे आज म्हटले जाते. व्यक्ती व समूह यांना असलेल्या खऱ्याखुऱ्या स्वातंत्र्याची ती खूण मानली जाते. समाजांच्या इतिहासाचा बारकाईने अभ्यास केल्यास असे आढळेल की, एका व्यापक सहमतीच्या पोटात सामावले जाऊ शकणारे बहुमुखीपण हे त्या समाजाच्या उत्थानाच्या वा भरभराटीच्या दृष्टीने उपकारक ठरते. पण व्यापक सहमती असलेल्या भूमिकेचे संवरण व कोंदण नसेल तर अनागोंदी, विस्कळीतपणा, फुटिरता, यादवी या स्थितीला समाज जाऊन पोचतो. महासत्ता असलेल्या मुघल साम्राज्याचे वा शिवछत्रपतींच्या मराठा स्वराज्याचे पाहता पाहता विघटन झाल्याचे उदाहरण अलीकडचे आहे. त्या विघटनाची आठवण व्हावी अशी आपली आजची स्थिति आहे.

व्यापक सहमती असलेली भूमिका व कार्यक्रम आपणापाशी आहे असा दावा करणारे आघाड्यांचे राजकारण, अर्थकारण व समाजकारण, सुमारे ३० वर्षांपासून, आपल्या अनुभवाचे आहे. चौदा पक्षांचे संयुक्त मोर्चाचे सरकार हे त्याचे अगदी ताजे उदाहरण. पण या सर्व आवळ्याभोपळ्यांच्या मोटा होत्या ही गोष्ट पुनःपुन्हा अनुभवास येत राहिली. याचा अर्थ असा की, मतभेद, अंतर्विरोध, हितसंबंधांमधील दऱ्या यांवर पांघरूण घालून साधलेली सहमती फार काळ टिकत नाही. मतभेद परस्परांच्या आड येणारे हितसंबंध, अंतर्विरोध यांचा एका उच्चतर पातळीवर अर्थपूर्ण संयोग (सिंथेसिस) करणारी सर्जनशील प्रक्रिया, वैचारिक व व्यावहारिक पातळ्यांवर घडून येणे आवश्यक आहे.

– २ –

हा मुद्दा स्पष्ट करण्याच्या दृष्टीने एक उदाहरण घेऊ. राष्ट्रवादाच्या संदर्भात, महाराष्ट्रावर ज्या व्यक्तींच्या विचारांचा व भूमिकांचा प्रभाव आहे अशांची नावे व परंपरा सांगावयाच्या झाल्यास पुढील सांगता येतील : (१) न्यायमूर्ती रानडे, नामदार गोखले (लिबरल परंपरा); (२) लोकमान्य टिळक, स्वातंत्र्यवीर सावरकर, डॉ. हेडगेवार (हिंदु संघटनाची, हिंदुत्ववादाची परंपरा); (३) महात्मा गांधी, पं. नेहरू (सर्वसमावेशक एकराष्ट्रीयत्वाचे प्रतिपादन करणारी काँग्रेसी परंपरा); (४) मार्क्सवादी-साम्यवादी परंपरा; (५) महात्मा जोतिबा फुले, छत्रपती शाहू महाराज (उच्चवर्णीयांविरुद्धच्या ब्राह्मणेतर चळवळीची परंपरा); (६) डॉ. बाबासाहेब आंबडेकर (उच्चवर्णीयप्रणीत 'राष्ट्रवादी' भूमिकेला नाकारणारी, 'हिंदू' म्हणविणाऱ्यांनाच अव्हेरणारी परंपरा) आणि (७) अलगतावादी मुस्लिम लीगी परंपरा. साने गुरुजी, आचार्य जावडेकर, एसेम जोशी, नानासाहेब गोरे प्रभृती समाजवादी हा, राष्ट्रवादाच्या संदर्भात, काँग्रेसी परंपरेतलाच एक उप-प्रवाह म्हणता येतो. ही गोष्ट आजच्या शिवसेनेबद्दलहीः आजच्या घडीला तरी तो हिंदुत्ववादी परंपरेतला एक उपप्रवाह आहे. तसे हे ढोबळ चित्रण आहे. पण येथे करावयाच्या मुद्याच्या दृष्टीने पुरेसे आहे.

भारतीय समाज हा कधी एक राष्ट्रीय समाज होता काय, वा तो आजही आहे काय? चातुर्वर्ण्य व जातिव्यवस्था, स्पृश्यास्पृश्यता हेच दाखवून देते की, या भारतीय हिंदू समाजाची 'एकात्मता' ही तथाकथित, दांभिक व भ्रामक असून, 'एकराष्ट्रीयत्व' हे कृत्रिमपणे उच्चवर्णीयांनी लादलेले आहे. उच्चवर्णीय सोडता शूद्रातिशूद्र हे तर वास्तविक पाहता 'हिंदू' पण नाहीत. आणि खरे तर, स्वतःला गौरवाने आर्य म्हणविणारे वैदिक उच्चवर्णीय हे परकीय आहेत; शूद्रातिशूद्र आणि आदिवासी हेच येथील मूळ रहिवासी आहेत. — या आशयाचा युक्तिवाद समाजाच्या काही घटकांमध्ये प्रतिष्ठित आहे. भारत हे अनेक राष्ट्रीय समूहांचे (नॅशनॅलिटीज) मिळून बनलेले आहे, आणि भाषा व प्रदेश या कसोट्यांवर त्यांना वेगळे राष्ट्र म्हणून स्वतःचे अस्तित्व सिद्ध करण्याचा – स्वयंनिर्णयाचा – अधिकार आहे, ही भूमिकाही साम्यवादी एकेकाळी मांडीत. आजही कोणी कोणी त्या भूमिकेचे पुनरुज्जीवन करीत असतात. उदाहरणार्थ, पंजाब, काश्मीर, ईशान्येकडील राज्ये/लोकसमूह, तामिळनाडू या प्रदेशांतील गट वा पक्ष ही भूमिका घेत असल्याचे आपण अनुभवले आहे. हे प्राचीन काळापासून हिंदूंचे राष्ट्र होते व आजही हिंदू समाज हाच राष्ट्रीय समाज आहे. अन्यधर्मीय समाज येथे राहू शकतात, पण त्यांनी या राष्ट्राचे 'हिंदू' असणे मनःपूर्वकतेने स्वीकारले असल्याची पावती आपल्या वागण्याबोलण्यामधून सदैव दिली पाहिजे, ही भूमिका आपल्या परिचयाची आहे. तिचा जोर अलीकडे वाढतो आहे. तर, ब्रिटिश अमलाखालील भारताच्या भौगोलिक सरहद्दींच्या आत हिंदू व मुसलमान अशी दोन अलग व स्वतंत्र राष्ट्रे वास करीत असून, त्यांचे ऐक्य कधीच होऊ शकणार नाही; दोन

अनुक्रमणिका

वेगळ्या राष्ट्रसत्ता प्रस्थापित करणे हाच एकमेव विवेकी उपाय आहे, या भूमिकेमधून पाकिस्तान पदरात पाडून घेतले गेले. आणि फाळणीनंतरच्या काळातही, काही सन्माननीय अपवाद वगळता, येथे राहिलेल्या मुसलमान समाजाच्या राजकारणी व धार्मिक पुढाऱ्यांनी मुस्लिम समाज हा या देशातला एक पृथगात्म अल्पसंख्याक राष्ट्रीय समूह आहे ही मानसिकता जोपासली आहे. या विभिन्न व परस्परांशी टक्कर घेणाऱ्या भूमिका स्वातंत्र्यानंतरच्या पहिल्या वीस-पंचवीस वर्षांमध्ये काहीशा विरून गेल्या, काहीशा दवल्या आणि काही प्रमाणात त्यांचा कोठे कोठे आविष्कारही होत राहिला. जोवर काँग्रेसच्या हाती वहुतेक राज्यांमध्ये व केंद्रामध्ये निर्विवाद वहुमताच्या जोरावर सत्ता होती व काँग्रेसला लोकमानसात विशेष मान्यता होती तोवर काँग्रेसप्रणीत राष्ट्रवादी भूमिकेमागे व्यापक सहमती होती. पण आज राष्ट्र व राष्ट्रवाद हा विपय वादाच्या भोवऱ्यात सापडला आहे. त्यामुळे परस्परांशी टक्करणाऱ्या वरील विभिन्न भूमिका वलिष्ठ वनल्या आहेत.

राष्ट्रसत्ता म्हणून भारताचे अस्तित्व धोक्यात आले आहे असे चित्र अद्यापिही दिसत नाही. या संदर्भात जी वेळोवेळी व जागोजाग प्रदेशनिष्ठ विशिष्ट आव्हाने उपस्थित झाली त्यांना परतवून लावण्यात आपण आजवर यशस्वी झालो आहोत. (पाकिस्तान यशस्वी ठरले नाही. श्रीलंकेत उपस्थित झालेला पेच अद्यापि समाधानकारकपणे सुटलेला नाही. अफगाणिस्तान यादवीच्या फेऱ्यात सापडलेला आहे.) असे जरी असले तरी, सर्व लहानमोठ्या मतभेदांपलीकडे, भांडणांपलीकडे आपणा सर्वांचे मिळून भारत हे राष्ट्र आहे, आणि या राष्ट्राचे राष्ट्रपण, सामर्थ्य व भरभराट यांशिवाय आपलीही भरभराट शक्य नाही, या आशयाची भावना – म्हणजेच राष्ट्रनिष्ठा – आज समाजातील विभिन्न घटकांची नाही वा, असलीच तर, सशर्त व शवल आहे; आणि त्यामुळे समाज म्हणून आपले दुवळेपण जगासमोर नाना प्रसंगी उघड होत राहते. शक्तीची बेरीज व गुणाकार होण्याऐवजी भागाकार व वजावट होत राहते.

काँग्रेसची 'वाडवडिलार्जित पुण्याई' संपुष्टात आली आहे. केवळ केंद्रात सत्ता हाती आहे याच्या जोरावर राष्ट्रविषयक एक व्यापक सहमती लादता येईल अशी स्थिती आज उरलेली नाही. उदाहरणार्थ, येत्या निवडणुकांनंतर भारतीय जनता पक्षाच्या हाती केंद्रात सत्ता आली तरी तो पक्ष दंडसत्तेच्या वळावर एक भूमिका मान्य करवून घेऊ शकणार नाही. आणि ही गोष्ट त्या पक्षाच्या नेतृत्वाच्याही ध्यानी आली आहे. राजकारणी सौदेवाजी (व्हीलिंग-डिलींग) व युत्या याद्वारे, तसेच तट पाडणाऱ्या काही मुद्यांवावतीत भूमिकेतला पूर्वीचा कट्टरपणा, आग्रह सौम्य करून वा सोयीस्कर मूग गिळून स्वतःच्या पक्षासाठी अनुकूल वातावरण निर्माण करून मतदारांना आकृष्ट करण्याची चाल त्या पक्षाचे नेतृत्व खेळत आहे.

लोकशाहीच्या राजकारणात सौदेवाजी, तडजोड, युत्या यांना स्थान असते आणि त्याही मार्गाने सहमतीचे क्षेत्र व्यापक केले जात असते. हा मार्ग वैध आहे. त्याची उपयोगिताही नाकारण्याचे कारण नाही. पण तो पुरा पडणार नाही, कारण मतभेद, दृष्टिकोन यातले अंतर मोठे आहे, खोलवर पोचणारे आहे.

राष्ट्र, राष्ट्रीयत्व, राष्ट्रवांधणीची प्रक्रिया, राष्ट्रवादाचा आशय, भारतीय एकराष्ट्रीयत्वाचा आशय व आकार या व संलग्न मुद्द्यांवरून राजकारण, समाजकारण, अर्थकारण यांच्या क्षेत्रांमध्ये – म्हणजे दैनंदिन जगण्याच्या संदर्भात – संघर्ष अटळ आहेत. पण त्या संघर्षांद्वारेही संवादाचे पाऊल पुढे पडत राहिले पाहिजे ही गरज आहे. असे घडले तरच परस्परविरोधी भूमिकांमधील सत्य समोर येऊन, त्या सत्याचा स्वीकार करणारी, उच्चतर संयोगावर आधारलेली भूमिका आकारास येईल, व ती स्वतःच्या पाठीशी एक व्यापक सहमती उभी करील. आणि हे घडण्याची या मुद्द्याच्या संदर्भात नितांत निकड आहे.

एक उदाहरण आपण पाहिले. पण हा एकच मुद्दा नाही. ज्यांच्या वावतीत ही प्रक्रिया घडणे जरूरीचे आहे असे अनेकानेक लहानमोठे मुद्दे आहेत. राष्ट्रवाद, लोकशाही, समाजवाद, आर्थिक विकास, नियोजन, अर्थव्यवस्थेचा घाट व वळण, हे तर आज वादाचे मुद्दे आहेतच. पण भारतीय इतिहास-परंपरा, विज्ञान-तंत्रविज्ञानाचा वापर, पर्यावरणाचे स्वास्थ्य व संतुलन, संस्कृती, स्त्री-पुरुप समानता, कुटुंव व विवाह संस्था असे अनेक नवे मुद्देही पुढे आले आहेत.

– ३ –

मराठी व भारतीय समाजाचे पाऊल पुढे पडावयाचे असेल तर या व अशा इतरही ज्वलंत विवाद्य मुद्द्यांवरून सर्जनशील विचारविनिमय सातत्याने घडत राह्यला हवा. यासाठीच तर *नवभारत* हे व्यासपीठ आहे.

परिस्थिति वर वर्णन केल्यासारखी असल्याने, हे आव्हान पेलणे सोपं नाही. व्यापक सहमती जिच्या पाठीशी उभी आहे अशी एक भूमिका उत्क्रांत व्हावी, विकास पावावी; मात्र ती 'थोडे तुझेही खरे – थोडे माझेही खरे' असे म्हणणारी जुजबी, चुचकारून घेणारी नसेल, तर उच्चतर संयोगाच्या स्वरूपाची असावी, हे ते आव्हान आहे.

भारतातील सर्व विभिन्न समाजघटकांमधील सभासद स्त्री-पुरुष यांचे वैयक्तिक, तसेच त्या त्या समाजघटकांचे सामूहिक, भारतीय पातळीवरील राष्ट्र-समूहाचे व अखिल मानवजातीचे – अशा सर्व पातळ्यांवर भले घडून येण्यासाठी ही प्रक्रिया घडून यायलाच हवी अशी आमची खात्री आहे; ती घडून येऊ शकते असा विश्वास आहे. यामध्ये *नवभारत*ने आपला वाटा उचलणे हेच *नवभारत*च्या अस्तित्वाचे प्रयोजन आहे.

अनेकानेक लेखकांच्या चोख, कसदार लेखनाच्या साहाय्यानेच *नवभारत*ला ही भूमिका पार पाडता येईल हे सुज्ञांस सांगणे नलगे. असे लेखन पुष्कळदा अटीतटीने केलेले असेल, ते धारदार असेल, आव्हानात्मक असेल हे अधिक संभवते. कारण वादांचे विषयच तसे आहेत ना! आणि या अर्थाने त्याला वैचारिक संघर्षाचे बाह्य रूप प्राप्त होणे अटळही दिसते. पण सर्वभूतहितैषी बुद्धीने, प्रतिपक्षीयाबद्दल आदरभाव बाळगून, खुल्या मनाने व सत्यशोधनाच्या तटस्थ, अनासक्त वृत्तीने असे लेखन केले जाईल आणि संवादाचे पाऊल पुढे पडत जाईल अशी आम्ही आशा बाळगून आहोत.

वसंत पळशीकर

❋❋

लेखक-परिचय

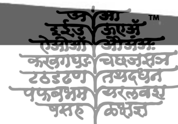
❖ **देवीदास बागूल** : मराठी साहित्याचे व्यासंगी अभ्यासक व लेखक; ललित कलांचे जाणकार समीक्षक; नामवंत छायाचित्रकार; पुस्तकांची मुखपृष्ठे व मजकूर यांच्या मांडणीच्या विषयात वैशिष्ट्यपूर्ण कार्य. **पत्ता** : कृतांजली अपार्टमेंट्स, एरंडवणे, पुणे ४११ ००४.

❖ **आ.ना. पेडणेकर** : इंग्रजीचे निवृत्त प्राध्यापक; लघुकथाकार, कवी व समीक्षक; टॉलस्टॉय यांच्या *वॉर अँड पीस* या अक्षर वाङ्मयकृतीचे संक्षिप्त भाषांतर *युद्ध आणि शांती* प्रसिद्ध. **पत्ता** : ६ अनुपमप्रभा, अमरसी रोड, मालाड, मुंबई.

❖ **तारा भवाळकर** : श्रीमती चंपाबेन शाह म. महाविद्यालय, सांगली येथे मराठी विषयाच्या प्रपाठक; लोकसंस्कृती, लोककला, लोकसाहित्य, नाटक या विषयात विशेष रूची व अभ्यास; प्रकाशित पुस्तके २०, त्यापैकी काही महत्त्वाची पुस्तके – *मिथक आणि नाटक; लोकनागर रंगभूमी; लोकसंचित; लोकसाहित्यातील स्त्री प्रतिमा; स्त्रीमुक्तीचा आत्मस्वर* (मराठी संत कवयित्री); *महामाया* (डॉ. रा.चिं. ढेरे यांच्या सहयोगाने); *मराठी नाटक : शोध आणि आस्वाद; मराठी नाटक : नव्या दिशा, नवी वळणे; आचार्य जावडेकर : पत्रे आणि संस्मरणे (संपादन);* शिक्षण क्षेत्रात चाळीस वर्षे काम चालू. **पत्ता** : ३, स्नेहदीप, आंबेडकर रस्ता, सांगली ४१६ ४१६.

❖ **अशोक भट** : निवृत्त ज्येष्ठ वकील; कार्यकारी विश्वस्त, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई; **पत्ता** : ३९४, मधली आळी, वाई ४१२ ८०३.

❖ **रा.ग. जाधव** : प्रसिद्ध समीक्षक; सेवानिवृत्त प्रभारी विभाग संपादक, मराठी विश्वकोश, वाई; **पत्ता** : ११८०, सदाशिव पेठ, अनपट बिल्डींग, पुणे ४११ ०३०.


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

बुद्धाची पौर्णिमा

देवीदास बागूल

वैशाख पौर्णिमेच्या दिवशी बुद्धाला ज्ञान प्राप्त झाले. ज्ञान प्राप्त झाले म्हणजे काय झाले? किंवा असे कोणते ज्ञान प्राप्त झाले? ते ज्ञान त्यापूर्वी कोणालाही मिळाले नव्हते काय?

गीतेमध्ये तर अपरंपार ज्ञान सांगितले आहे. ते ज्ञान वाचून इतरांना बुद्धासारखे ज्ञान प्राप्त होत नाही काय? गीतेमध्ये जे ज्ञान सांगितले आहे ते ज्ञान त्यापूर्वी उपनिषदांमध्ये सांगितलेलेच होते. मग ते ज्ञान ऐकून इतरांना बुद्धांसारखी ज्ञानप्राप्ती झाली नाही काय? का झाली नाही? ज्ञान ऐकून, वाचून होत नाही काय?

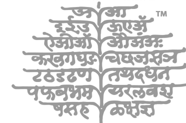
मग आपण ग्रंथातून जे मिळवतो ते ज्ञान नसते काय? ग्रंथ हेच गुरू असे जे आपण म्हणतो त्याला काही अर्थ नाही काय? ग्रंथातून जे मिळते ते जर ज्ञान असेल, तर मग बुद्धाला झालेली ज्ञानप्राप्ती आणि आपल्याला होणारी ज्ञानप्राप्ती यात फरक असायला नको. पण फरक असतो. फरक नसता तर आपणही बुद्धासारखे बुद्ध झालो असतो. त्याच्यासारखे स्वस्थ झालो असतो. शांत झालो असतो. पण आपण शांत झालेलो नाही, हे आपले आपल्यालाच कळते. असे का होते? आपण ग्रंथश्रवणाने, ग्रंथवाचनाने ज्ञानी झालेलो असूनही आपण शांत का होत नाही?

आपण उपनिषदे वाचतो, गीता वाचतो. वेद वाचतो, आयुर्वेद वाचतो. इतिहास वाचतो, साहित्य वाचतो. शास्त्र वाचतो, मानसशास्त्र वाचतो. सर्वज्ञ होतो. पण तरीही आपण काही बुद्ध होत नाही. सर्वज्ञ असूनही, सर्व ज्ञान होऊनही आपण काही बुद्धासारखे बुद्ध होत नाही. मग आपल्या ज्ञानप्राप्तीत आणि बुद्धाच्या ज्ञानप्राप्तीत काही मूलभूत फरक आहे काय?

आपण तर काय, लहान माणसं! आपण कितीही पुस्तकं वाचली, ग्रंथ वाचले, तरी आपण ज्ञानी झालो असं काही आपण स्वतःला म्हणत नाही. आपण ग्रंथ वाचून ज्ञान मिळवतो, पण तेवढ्यावरून आपण ज्ञानी झालो असं म्हणत नाही. मात्र काही माणसं खरोखरच ज्ञानी असतात. पण तरीसुद्धा त्यांचं ज्ञान आणि वैशाखी पौर्णिमेला एका झाडाखाली वसल्या बसल्या बुद्धाला झालेलं ज्ञान सारखं ठरत नाही, ठरलं नाही. म्हणजे मग 'बुद्धाला ज्ञान झालं' या वाक्यातल्या 'ज्ञान' या शब्दाचा अर्थ आणखी काही वेगळा आहे काय?

आम्ही लेखक असतो. चांगल्या कथा, कादंबऱ्या लिहितो. जीवनाचं सौंदर्य, तत्त्व, सार त्या साहित्यातून सांगतो. म्हणजे जवळजवळ जीवनाचं सगळं ज्ञान आम्हीच इतरांना सांगतो. सगळं जग आमचं साहित्य वाचून आम्हाला ज्ञानी पुरुष म्हणतं. आम्हाला नोबेल पारितोषिक मिळतं. पण तरीसुद्धा आमचं ज्ञान आणि वैशाखी पौर्णिमेला बुद्धाला मिळालेलं ज्ञान एकच आहे असं ठरत नाही. बुद्धाला मिळालेल्या ज्ञानामुळे बुद्ध शांत झाला, आणि आम्ही मात्र आमच्या, नोबेल पारितोषिक मिळवणाऱ्या, ज्ञानामुळेसुद्धा शांत न होता, अशांतच राहून आत्महत्या करतो. मग आमचे ज्ञान बुद्धाच्या ज्ञानापेक्षा वेगळे आहे काय? की आम्ही भलत्याच गोष्टीला ज्ञान म्हणून समजून चाललो आहोत?

शरीरशास्त्र, रसायनशास्त्र, गणित, तर्कशास्त्र, भाषाशास्त्र यांच्या ज्ञानाला ज्ञान म्हणत नाहीत, हे आम्हालाही माहीत आहे. पण निदान निदान मानसशास्त्राला तरी ज्ञान म्हणणार की नाही? मनाचे जर ज्ञान झाले, तर मग ते ज्ञान मिळालेल्या माणसाला तरी बुद्धाला मिळालेली शांतता मिळणार की नाही? मिळायला हवी. पण आजवर कोणत्याच मानसशास्त्रज्ञाला बुद्धाची शांतता मिळालेली नाही. अगदी फ्रॉइडलासुद्धा मिळाली नाही. ह्या जगात फ्रॉइडसारखे मानसशास्त्रज्ञ फार थोडे झाले आहेत. मनाच्याबद्दल फ्रॉइडला पुष्कळच ज्ञान प्राप्त झाले होते. पण इतके पुष्कळ ज्ञान प्राप्त होऊनसुद्धा त्याचे मन काही ज्ञानप्राप्तीनंतरच्या बुद्धाच्या मनासारखे शांत झाले नव्हते. फ्रॉइडचे मन इतर कोणत्याही चारचौघांच्या मनासारखेच राहिले होते. इतर चारचौघांच्या मनाप्रमाणेच त्याचे मनही चिन्तातुर होत असे. मनाचे ज्ञान प्राप्त होऊनसुद्धा त्याच्या मनातली चिंता नाहीशी झाली नाही.. त्याच्या मनाला वाटणारे भय नष्ट झाले नाही. त्याला इतरांसारखाच मोह आणि शोक होत असे. इतरांसारखाच त्याला क्रोध येत असे.





आणि बुद्धाला तर त्या पौर्णिमेपासून क्रोध कधी शिवलाच नाही. एकदा रस्त्याने जाताना एका माणसाने बुद्धाला शिवी दिली. बुद्धाच्या बरोबर आनंद नावाचा एक शिष्य होता. तो म्हणाला, तुमची आज्ञा असेल तर मी ह्या माणसाला आत्ता धडा शिकवतो. बुद्ध म्हणाला, तू वेडा आहेस की काय? तो माणूस चुकला तर चुकला. पण तू कशाला चूक करतोस? एखाद्याने शिवी दिल्यामुळे राग येणे ही चूकच आहे. असा राग येणे हेच अज्ञान आहे. राग न येणे हेच एकमेव ज्ञान आहे.

क्रोध येणे हे अज्ञान आहे; क्रोध वाईट असतो, हे ज्ञान आहे. पण हे ज्ञान तर तुम्हाआम्हालासुद्धा असते. रागावल्यामुळे आपली मनःशांती विघडते हे ज्ञान आम्हाला लहानपणापासून कानावर पडत असते. तरीसुद्धा हे ज्ञान सांगणारे आईवडील, शिक्षक वेळप्रसंगी आमच्यावर रागावतच असतात, हासुद्धा अनुभव आम्हाला अगदी लहानपणापासूनच आलेला असतो. म्हणजे आमच्या आयुष्यात राग हा वाईट असतो हे ज्ञान आणि प्रसंग पडला तर खुशाल रागवावे हा अनुभव ह्या दोन्ही गोष्टी हातात हात घालूनच वावरत असतात. मग ज्ञानाचा आमच्या जीवनात काय प्रभाव पडला? उलट, प्रसंग पडला तर खुशाल रागवावे, मागचापुढचा विचार न करता सपाटून रागवावे हा अनुभवच आमच्यावर प्रभाव पाडतो. म्हणजे मग ज्ञान प्रभावी की अनुभव प्रभावी?

अनुभव जर प्रभावी असेल, तर मग वैशाखी पौर्णिमेला बुद्धाला झालेले ज्ञान कसे प्रभावी ठरले? नुसते प्रभावी नव्हे, तर क्रांतिकारक ठरले. त्या ज्ञानानंतर आधीचा गौतम शिल्लकच राहिला नाही. त्या ज्ञानामुळे बुद्धाने रागावण्याची भूलचूक कधीच केली नाही. किंवहुना ते ज्ञान हाच त्याचा अनुभव वनले. जसे की, आपल्या बावतीत रागावणे हा अनुभवच आपला कब्जा घेतो तसे बुद्धाच्या बावतीत त्या ज्ञानानेच बुद्धाचा कब्जा घेतला. आपले ज्ञान हे सांगीव-ऐकीव माहिती, सूचना ह्या अर्थानेच आपल्याजवळ परक्यासारखे राहिले. ते ज्ञान, ती माहिती आपली स्वतःची कधी झालीच नाही. अनुभवाची झाली नाही.

अनुभवाची झाली असती तर आम्ही पुनःपुन्हा कशाला रागावलो असतो? आमचे आयुष्य म्हणजे एक यांत्रिक पुनरुक्तीच ठरते. तीच चूक आम्ही वारंवार करीत राहतो. निदान निदान नवनवी चूक तरी करावी. पण तेही नाही. आमचं ज्ञान एवढंसुद्धा नाही, की एखादवेळी आम्ही नवी चूक करावी. ज्ञान कसलं ते, माहितीच ती! म्हणजे आमच्या बावतीत ज्ञान ह्या शब्दाचा अर्थ माहिती, सूचनांचा संग्रह असाच आहे. आणि बुद्धाच्या वावतीत वैशाखी पौर्णिमेच्या दिवशी झालेल्या ज्ञानाचा अर्थ अनुभव असा आहे. त्या दिवशी बुद्धाला ज्ञान झाले म्हणजे अनुभव आला. त्या दिवसाअगोदर कळत होते, पण वळत नव्हते. त्या दिवसाअगोदर बुद्धाचेसुद्धा आपल्या-सारखेच असावे. आपल्या बावतीत जसे कळते पण वळत नाही असे असते, तसेच वैशाखी पौर्णिमेच्या आधीपर्यंत बुद्धालाही कळत असावे, पण वळत नसावे. मात्र वैशाखी पौर्णिमेच्या दिवशी बुद्धाच्या बावतीत हा अपुरेपणा नाहीसा झाला. त्या दिवसापासून बुद्धाला कळण्यावरोबरच वळणेही आले. अपुरेपणा जाऊन पुरेपणा आला. तो गौतम जो अपूर्ण होता तो पूर्ण झाला. त्याच्या जीवनात पौर्णिमा आली. बाहेरही पौर्णिमा होती. आतही पौर्णिमा झाली.

किती साधी घटना! तरीही किती असाधारण गोष्ट!

जगाच्या इतिहासातला हा एक अद्‌भुत प्रयोग झाला. पहिलावहिला प्रयोग. आणि अजूनतरी त्याच्यासारखा दुसरा प्रयोग झाला नाही. राम आणि कृष्ण यांची गोष्ट वेगळी. ते तर आधीपासूनच ज्ञानी होते. पण बुद्धाची गोष्ट वेगळी. तो काही आधीपासून राम-कृष्णांसारखा ज्ञानी नव्हता. तो आधी तुमच्याआमच्यासारखाच अज्ञानी होता. म्हणून तो राजविलासात असताना प्रेताच्या दर्शनाने अस्वस्थ झाला. अस्वस्थ झाला म्हणून भित्र्यासारखा रात्रीवेरात्री वायकोमुलाला न सांगता घर सोडून गेला. अज्ञानी होता म्हणून वणवण करीत राहिला. पण मग मात्र तो तुमच्या-आमच्यापासून अलग होत गेला. माहितीचे रूपांतर ज्ञानात व्हावे म्हणून प्रयोग करीत राहिला. कळालेले वळावे म्हणून धडपडत राहिला. अपूर्णापासून पूर्णत्वाकडे चालत गेला. ज्ञान म्हणजेच अनुभव हा त्याचा प्रयोग वैशाखी पौर्णिमेला पूर्ण झाला. तो शांत झाला.!

**

अनुक्रमणिका

धवळे : पुनर्विचार

तारा भवाळकर

'धवळे' हा प्राचीन काळापासून आंध्र, कर्नाटक व महाराष्ट्र या प्रदेशांत प्रचलित असलेला एक मंगलगीतप्रकार लोकगीतपरंपरेत आहे. मराठीत लोकगीत-परंपरेतील उदाहरणे मात्र कोठे नोंदवलेली नाहीत. मात्र त्या धर्तीवर ज्ञात रचनाकर्त्यांच्या धवळे पद्धतीच्या रचनांची उपलब्ध उदाहरणे पुनःपुन्हा दिली जातात. त्यात महानुभाव कवयित्री महदंबा हिच्या धवळे रचनेचाच वारंवार उल्लेख होतो. एकनाथ, दासोपंत यांच्या काव्यातली उदाहरणे *भारतीय संस्कृति कोशात* नोंदवलेली आहेत. त्यांची पुनरुक्ती टाळून प्रस्तुत लेखन करीत आहे.

'धव' म्हणजे 'वर'; त्याला 'ल' हा स्वार्थे प्रत्यय लागून, 'धवळे म्हणजे वरविषयक (गीते)' असा अर्थ कोशकारांनी दिला आहे. धवलगीते लग्नप्रसंगी स्त्रिया गातात, त्याही वधूपक्षाकडील, असे समजले जाते. "धवलगीते गाणारीस 'धवळारी' म्हणतात." असाही उल्लेख *संस्कृति कोशात* आहे.

"सुपुरिसो वण्णिज्जइ जेण तेण सो धवलो।" अशी व्याख्या हेमचंद्राच्या प्राकृत छंदोनुशासनात केली आहे. त्यानुसार 'ज्या गीतात सुपुरुपाचे वर्णन केले जाते ते!' – म्हणजे वर हा 'सुपुरुप'! हे मान्य केले, तरी राजा, देव हेही 'सुपुरुप'च असतात.

विवाहप्रसंगी जसे धवळेगायन होई, तसेच राज्याभिषेक-प्रसंगीही धवळेगायन होई. [रुद्र कविकृत – *सुग्रीव विजयमु* (१७ वे शतक) ही तेलुगू कृती.] या गीतात सुग्रीवाचा गौरव नसून त्याला राज्य मिळवून देणाऱ्या रामाचा गौरव आहे.

प्रसिद्ध कन्नड कवी रत्न (इ.स. ९२१ ते ९९९) याच्या 'गदायुद्ध' व 'साहस भीमविजय' या काव्यांत राजाच्या स्वागतसमयी शुभेच्छा देण्यासाठी 'धवळगीत' गायिल्याचा उल्लेख आहे. राजा दरबारात प्रवेश करीत असताना त्याचे स्वागत 'धवळमंगळ' गीताने होई.

रत्न कवीच्याच 'अजिततीर्थंकर पुराण तिलकम्' मध्ये सकाळी 'भूपाळीगायन' म्हणून 'धवळमंगळगीत' गाण्याचा उल्लेख आहे.

तंजावरच्या तुळोजीराजे भोसले (इ.स. १७२८ ते १७३५) यांच्या *शिवसुंदरी परिणय* या तेलुगू कुरवंझीपर यक्षगान नाटकात शिवपार्वतीच्या विवाहानंतर देवी सरस्वती आणि तिच्या सख्यांनी धवळे गायिल्याचा उल्लेख आहे.

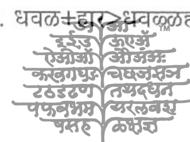
'राघवांक' नामक (इ.स. चे १३ वे शतक) कन्नड कवीने 'सिद्धरामचरित्र' ह्या काव्यात हजारो स्त्रियांची लग्ने लावून पुण्य संपादन केल्याची कथा आहे, त्या लग्नसोहळ्यानंतर सर्व स्त्रियांनी वधूवरांची आरती केली व त्या वेळी 'धवळे' गायिले, असा उल्लेख आहे.

वरील सर्व उल्लेखांवरून द्रविड भाषांतून 'धवळगीत' रचनेचे उल्लेख प्राचीन काळापासून आढळतात, असे दिसते. 'धवळगीत' सरणीच्या रचनाही आढळतात.

मंगळागौरीव्रताची परंपरेने म्हटली जाणारी गाणी कन्नडमध्ये 'मंगळागौर धवळ' नावाने ओळखली जातात. ही लोकगीत-सरणीची रचना उपलब्ध असून ती चार चरणयुक्त चौऱ्याहत्तर कडव्यांची रचना आहे. तसेच 'गंगेधवळ' नावाची एकसष्ट कडव्यांची लोकगीतरचना आहे. उत्तर कर्नाटकात पूर्वी विवाहप्रसंगी व उपनयनप्रसंगी ब्राह्मण ती गात असत, असे 'गंगेधवळ' प्रकाशित करताना प्रस्तावनेत नोंदवले आहे.

तात्पर्य असे की, द्रविड भाषांतून विवाहाबरोबरच उपनयन, राज्याभिषेक, राजस्वागत, भूपाळी, अपत्यजन्म अशा विविध प्रसंगी 'धवळमंगळ' गीते गायिली जात. प्रयोजनपरत्वे त्यांचे सीमंतधवळ, जातकर्मधवळ, उपनयनधवळ असे प्रकार पडतात. त्यामुळे 'धवळे' या शब्दाची व्युत्पत्तीही संस्कृतात न शोधता त्याचे मूळ द्रविड भाषेत शोधणे उचित ठरेल. अनेकदा देशी शब्दांचे संस्कृतीकरण झालेले आढळते. "धवळे = वरविषयक गीते" अशी संस्कृतोद्भव व्युत्पत्ती देतानाही असेच झालेले दिसते.

कन्नड अभ्यासक मात्र 'धवळ' शब्दाची व्युत्पत्ती वेगळ्या प्रकारे देत असल्याची माहिती डॉ. माणिक धनपलवार देतात. 'धवल' किंवा 'धवळ' हे शब्द 'ढवळार', 'डवळार' या रूपांतही कन्नडमध्ये अवतरले आहेत. मराठीत एकनाथ, रामदासांनी 'ढवळ' हे रूप वापरलेले दिसते. 'ढवळार' हे 'धवळार'चे रूप होय. 'धवळार' म्हणजे 'धवळे गाणारी स्त्री' नव्हे, तर 'धवळ्यांची मालिका' असा अर्थ आहे. धवळ+हार>धवळहार>धवळार





– ही व्युत्पत्ती कन्नड अभ्यासक देतात. मराठीत त्या गीत प्रकाराचेच नाव ती गीतं गाणारांसाठी रूढ झालेले दिसते.

धवळगीतांची दक्षिणेतली विविध उपयोजने पाहता हा अर्थ अधिक योग्य वाटतो. शिवाय 'धव' = पती = स्वामी हा व्यापक अर्थ देव, राजा, स्वामी या सर्वांना सामावून घेणारा, म्हणूनही अधिक योग्य वाटतो.

गुजराथमध्ये धवळगीतांना 'धौळगीते' म्हणजे 'भक्तिगीते' म्हणण्याचा प्रघात आहे. देवांना पाळण्यात वा झूल्यावर बसवून म्हणजे 'दोला' वर बसवून आंदोलगीते>धौलगीते म्हटली जातात. त्यामुळे धवल>धौला यांचा तिकडे 'दोल' शी संबंध असावा, अशी शक्यताही डॉ. धनपलवार नोंदवतात.

'धवालणिहेण अपुरिसो वण्णिज्जइ जेण तेण सा धवला।' (धवलमिषेण च पुरुषो वर्ण्यते येन तेन सः धवलः।) [*स्वयंभूछन्द* (इ.स. ७ वे शतक) कर्ता स्वयंभू] – या व्युत्पत्तीत 'धवलमिषेण' म्हणजे वृषभ किंवा बैल हे प्रतीक वापरून पुरुषाच्या गुणांचे ज्यात वर्णन केलेले असते, त्यास 'धवल' म्हणतात, हे स्पष्टीकरण मिळते.

कन्नड-मराठी शब्दकोशात – "धवले (क.) = धवल वर्णाची – पांढरी – गाय, असा अर्थ दिला आहे. अर्थात तिचा सहचर 'धवल' तो वृषभ (बैल) होय. म्हणून वरील स्पष्टीकरणात 'पुरुषर्षभ' म्हणून पराक्रमी पुरुषाला वृषभाची उपमा देऊन वर्णन केले आहे, ती पद्धत प्राचीन काळापासून आहे. वृषभ हा सुफलनशील असल्याने विवाहसमयी त्यासंबंधीची प्रतीकात्मकता अनुस्यूत असणे अगदी स्वाभाविक आहे. विवाहात वराच्या मस्तकी वाशिंग बांधायची पद्धत आहे. ते 'वा-शिंग' वृषभाच्या दोन शिंगांचे प्रतीक असल्याचे जाणत्यांना माहीत आहे. काही आदिम जमातींत पराक्रमी पुरुष मस्तकी शिंगे बांधून आपल्या पराक्रमाचे ते प्रतीक म्हणून गौरवाने मिरवतात. तात्पर्य, धवलगीत हे पराक्रमी पुरुषाचे वर्णन करणारे असून वृषभाची उपमा देऊन ते म्हटले जात असेल, तर आश्चर्य नाही.

भारतीय परंपरेत कथा, गीते, चालीरीती, रूढी या लोकाविष्कारांची प्रवृत्ती उदात्तीकरणाकडे जाणारी असते. त्यामुळे लोकपरंपरेत मंगलप्रसंगी गायिली जाणारी गीते उदात्तीकृत होत प्रथम राजदरबारी गेली आणि पुढे प्राकृत-संस्कृत कथा, काव्य, नाटक अशा अभिजात रचनाप्रकारांतूनही व्यक्त झाली असली, तर ते स्वाभाविक आहे.

मराठीतही महदंबेपासून संत व पंडित साहित्यात असलेले धवलगीतांचे उल्लेख सर्वज्ञात आहेत. त्यातही फक्त महदंबेची रचना धवलगीतसरणीची आहे. एकनाथ, दासोपंत आदींची रचना धवळगीतसरणीची नसून, 'विवाह-प्रसंगी धवळे गायिले गेले' अशा आशयाचे उल्लेख मात्र त्यांच्या रचनांतून आहेत. मराठी लोकपरंपरेतील रचनांची उदाहरणे मात्र साहित्याच्या संशोधक, समीक्षक वा इतिहासकारांनी कोठे नोंदवलेली नाहीत.

काही आदिवासी जमातींमधील विवाहपद्धती व श्रौत विवाहविधी यांतील फरक सांगताना डॉ. उषा आपटे म्हणतात, "... But in the place of Brahmin priest the tribe priest conducts the rite. In the case of the Waralis it is the priestess - Dhavaleri." (*Vedic, Hindu and Tribal Marriage* - p. 421)

वारली या आदिवासी जमातीत 'धवलेरी' नामक स्त्री-पुरोहित विवाहविधी करते, असे उल्लेख कोशकारांनी केले आहेत. मात्र त्या गीतांची उदाहरणे कोणी दिली नाहीत.

स्वातंत्र्योत्तर काळात शिक्षित झालेल्या काही आदिवासी जमातींतील तरुणांनीच प्रथम अशा गीतांचे संग्रह केले आहेत. *आदिवासींची लोकगीते* (संग्राहक – गंगाराम जानू आवारी, आदिवासी विकास प्रतिष्ठान, पुणे, १९८२) आणि *आदिवासींची गोंड गाणी* (संग्राहक – महादेव गोपाळ कडू, संपादक : गोविंद गारे, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९८६) या दोन पुस्तकांत आजही वारली, महादेव कोळी आणि कोकणा या आदिम जमातींत 'धवलेरी'च गाणी म्हणून पुरोहिताची भूमिका पार पाडते, असे उल्लेख आहेत. पण ही प्रथाही आता लोपत चाललेली दिसते.

आज वारली जमातीसारख्या एखाद्या जमातीत अवशेष म्हणून उरलेली, धवलेरीने लग्न लावण्याची प्रथा आणि तिची 'धवलगीते' हेच विवाहविधीचे मंत्र असल्याची प्रथा कोणे एकेकाळी सार्वत्रिक असली पाहिजे, याला सबळ पुरावे मिळू शकतात.

अलीकडे मात्र थोडेफार शिक्षण घेऊ लागलेले वारली आपले लग्न ब्राह्मण पुरोहिताकडून लावून घेणे प्रतिष्ठेचे मानतात. त्यामुळे आज अवशेषरूप झालेली ही प्रथा नामशेष होण्याच्या मार्गावर आहे, असे आपले निरीक्षण या गीतांचे संग्राहक नोंदवतात.

लग्नसमारंभामध्ये अनेक लौकिक विधी साजरे करताना

स्त्रियांनी गाणी म्हणण्याची परंपरा आजही भारतभरच्या अनेक जाती-जमातींत आहे. महाराष्ट्रात उच्चवर्णीय ब्राह्मणी परंपरेतल्या पारंपरिक लग्नविधीत 'घाणा भरण्या' सारखा एखादा लौकिक विधी सोडला, तर लग्नात स्त्रियांनी गाणी म्हणण्याची प्रथा संपली आहे. पण तीस-चाळीस वर्षांपूर्वीपर्यंत ही प्रथा असण्याचा अनुभव मी स्वतः घेतला आहे. अगदी मुहूर्ताची सुपारी फोडण्यापासून वडे-सांडगे घालणे, धान्य-धुन्य नीट करणे, दळण-कांडण करणे येथपासून गाण्यांना सुरुवात व्हायची. पुढे लग्नविधी चार-पाच दिवस चालू असेपर्यंत अनेक लौकिक आचार व विधी होत असताना गाणी चालूच राहायची. त्यात हळद चढवणे-उतरवणे, उंबरमेढ, रुखवत, तेलफळ, उष्टी हळद, विहिणींचे तोंड धुणे, नवरा-नवरीची अंघोळ, कळसंवणी, आंवा शिंपणे, लक्ष्मीपूजन अशा अनेक प्रसंगी गाणी गात गात अखेर मांडवपरतणीची गाणी होऊन सांगता होई. हे सर्व लौकिक-विधी आहेत. पण कोणत्याही विवाहात अशा सर्व विधींचे महत्त्व फार होते.

लोकसाहित्याचे साक्षेपी अभ्यासक गोव्याचे विनायक खेडेकर यांनी गप्पांच्या ओघात त्यांचा एक अनुभव सांगितला होता, तो प्रस्तुत संदर्भात महत्त्वाचा वाटतो, म्हणून येथे नोंदवीत आहे.

खेडेकर यांचे घराणे परंपरेने पौरोहित्य करणारे होते. आपला मुलगा विनायक याला पौरोहित्याचे धडे देताना त्यांच्या वडिलांनी प्रारंभी एक युक्ती सांगितली होती. नव्याने पौरोहित्य शिकताना विवाहविधींचा क्रम लक्षात राहात नसे. तेव्हा सांगितलेली ही युक्ती सफल झाली आणि विवाहविधी करणारा एक चांगला पुरोहित म्हणून तयारी झाली असे विनायक खेडेकरांनी सांगितले.

ही युक्ती अशी : 'बहुजन समाजाच्या घरात लग्न असले की, बायका सतत गाणी म्हणत असतात, त्यांच्याकडे लक्ष ठेवावे. त्या स्त्रिया ज्या ज्या विधींची गाणी म्हणत असतील, ते ते विधी त्या क्रमाने पुरोहिताने, समंत्रक करावेत.' ही युक्ती सफल झाली.

याचा सरळ अर्थ असा की, स्त्रियांची गीते, त्यांचे परंपरेने चालत आलेले आचार आणि त्यांचा एकूण विवाहविधीतील क्रम हा त्या त्या जाती-जमातींत मुळापासून चालत आलेला असतो. पुरोहितीकरणाच्या (ब्राह्मणीकरणाच्या) प्रक्रियेत लोकभाषेत व लोकपरंपरेत मंत्रप्रतिष्ठा असलेल्या स्त्रियांच्या गीतांना संस्कृत मंत्रांचा साज चढवला गेला आणि ब्राह्मणीकृत विवाहविधी अस्तित्वात आला, यात शंका राहात नाही.

लोकपरंपरेत विवाहविधीत लग्नाच्या आधीपासून सुरू झालेला गीतप्रवाह मांडवपरतण्यापर्यंत चालू राही आणि पुढे 'डोहाळ्या'च्या निमित्ताने जी गाणी सुरू व्हायची ती 'पाळण्या'पर्यंत चालायची.

एकूणच विवाहविधीमध्ये श्रौत (वैदिक) परंपरेतील विधींपेक्षा लोकपरंपरेतील (लौकिक) विधींचा भरणा सर्व जाती-जमातींत (ब्राह्मणांसह) आजही मोठ्या प्रमाणावर आहे. बोहले, देवक बसवणे-उठवणे, घाणा भरणे, हळद चढवणे-उतरवणे, उष्टी हळद, तेलसाडी, विहिणींचे तोंड धुणे, पाय धुणे, वधू-वंधूने वराचा कान पिळणे, पोट झाकणे, आजेचीर, कळसंवणी, वधूवरांच्या गाठी मारणे, बाशिंग (मुंडावळ) बांधणे, घास भरवणे, नाव घेणे, रुखवत, वरात, लक्ष्मीपूजन, गृहप्रवेश आणि सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे अंतरपाट धरून मंगलाष्टक म्हणणे हे, आणि असे अनेक विधी-आचार हे लोकपरंपरेतले (लौकिक) विधी आहेत आणि आजही यांपैकी अनेक विधी अगदी उच्चवर्णीयांतही उत्साहाने साजरे होतात.

उलट श्रौतपरंपरेनुसार विवाहहोम, आणि गृहप्रवेशनीय होम हे दोन विधी सूत्रकारांनी अपरिहार्य मानले आहेत. यात होम, पाणिग्रहण, लाजाहोम, अग्निप्रदक्षिणा, अश्मारोहण, सप्तपदी आणि ध्रुवादर्शन यांचा समावेश होतो. गृहप्रवेशनीय होमात गृहप्रवेश, वधूला उपदेश आणि इष्टदैवतप्रार्थना हे विधी येतात (*विवाहसंस्कार*, चित्रावशास्त्री, पृ. १५).

याच परंपरेत वाङ्निश्चय, सीमांतपूजन, मधुपर्क (भेट बकरा हे लौकिक रूप), कन्यादान, अक्षतारोपण, ऐरणीप्रदान (झाल देणे), गृहप्रवेश (लक्ष्मीपूजन, वधूचे नामकरण इ.) हे विधी जरी श्रौत-विवाहात प्रचलित असले तरी ते लौकिक विधी आहेत.

आजही अनुभव असा आहे की, वधूवरांसह सर्व वऱ्हाडी मंडळींना श्रौतविधींपेक्षा लौकिक विधींमध्ये अधिक रस असतो. होमाजवळ बसणे हा प्रकार उरकायचा म्हणून उरकला जातो. लोकपरंपरेतील स्त्रियांची गीते संपली असली तरी, लोकाचरणातल्या विधीतला लोकांचा उत्स्फूर्त सहभाग वाढतो आहे. त्यात आणखी उत्सवी चालीरीतींची भर पडत आहे.

लोकजीवनात नेहमीच लौकिकतेला, लोकपरंपरेला प्राधान्य असते. मग ते लोक नागरी असोत वा ग्रामीण, शिक्षित

अनुक्रमणिका

असोत वा अशिक्षित आणि जुने असोत वा नवीन. या लोकपरंपरेच्या प्रारंभीचे स्वरूप पुढे जसेच्या तसे टिकतेच असे नाही. देशकालपरत्वे तपशील बदलत असतो. पण 'मूळ' संपूर्णपणे नाहीसे होत नाही. बदलत्या स्वरूपातही मुळातल्या खुणा शिल्लक राहतात. विवाहप्रसंगी लौकिकातली स्त्रियांची गाणी आणि धवळगीते यांच्यातला अनुबंध शोधताना या सर्वांचा प्रत्यय येतो.

वैदिक प्रभावाच्या आधीपासून भारतात राहणाऱ्या वैदिकेतरांच्या आचारपरंपरा होत्या. त्या दृढ होत्या आणि त्या तत्कालीन लोकांच्या बोली भाषेत होत्या. वैदिक-प्रभावोत्तर काळात या देशी परंपरांना वैदिकात सामावून घेतले गेले आणि सर्वार्थाने त्यांचे संस्कृतीकरण (संस्कृतायझेशन) झाले. परंपरांना प्रतिष्ठा देण्याच्या दृष्टीनेही आणि त्यांचा मौखिक भाग/शब्द भाग संस्कृत भाषेत आणण्याच्या दृष्टीनेही देशी संस्कृतीतल्या अनेक बाबींचा त्यात समावेश झाला. त्याच्या खुणा भारतीय संस्कृत साहित्यातही ठायी ठायी दिसतात.

'नारासंशी गाथां'च्या (माणसांना उद्देशून म्हटलेल्या गाथा – नराणां शंसनार्था) मैत्रायणी संहितेत (३.७.३) "गाथा लग्नप्रसंगी म्हणतात" असा उल्लेख आहे. "भारतात लग्नातल्या गाण्यांची समृद्धी पाहिली आणि जिथे लग्नात वैदिक मंत्र म्हटले जात नाहीत तिथे ही गाणीच तंत्र म्हणून मंत्रांच्या जागी वापरलेली पाहिली की, गाथांची प्रथा लौकिक असून त्या लौकिक परंपरेचा आदर वैदिकांनी केला, हे सहज समजून येते." ... असे दुर्गा भागवत यांनी म्हटले आहे. (*लोकसाहित्यांची रूपरेखा,* १९५६) पुढे विविध प्रसंगी म्हणावयाच्या गाथांचा संग्रह सूतपरंपरेत पाली इत्यादी प्राकृतांत कसा होता याबद्दलही त्यांनी लिहिले आहे. पुढे त्या म्हणतात, "आमच्या साहित्य-कारांनीही गाथा या कवन प्रकाराची दखल घेतलेली नाही. परंतु गाथा हा लोकप्रिय प्रकार ओवीप्रमाणे वापरला जात होता यात संशय नाही. लग्न, जन्मप्रसंग, मंगल उत्सव यांत गाथांचा वापर होत होता." – पण स्त्रियांच्या कथा-गीत संकलनाविषयी प्राचीन पंडित मंडळीतही हीनभाव आणि उपेक्षा असल्याने त्यांचे फारसे पुरावे मिळत नाहीत. तरी *कथा-सरित्सागरा*च्या रूपाने प्राचीन कथांचा साठा असलेल्या संग्रहात वररूचीने पारंपरिक स्त्रीगीतांना उजाळा देऊन 'ही गाणी माझीच आहेत', असे शकट नामक पंडिताला सांगितले तेव्हा, स्त्रीगीतांविषयी प्रथम तुच्छभाव असलेल्या शकटाने वररूचीची नंतर वाखाणणी केली होती. स्त्री-गीतांना पंडिती परंपरेत आणण्याचे काम प्रथम वररूचीने केले. पुढे ती गीतं राजाला आवडली. "तरी अभिजात काव्यात त्यांची गणना व्हायला कुणीतरी शकटासारख्या पंडिताने – मोठ्या मानाच्या जागेवर असलेल्यानेच – त्याचा पुरस्कार करावा लागतो," असेही दुर्गा भागवत म्हणतात. स्त्री-गीतांनाही केवळ स्त्रियांची म्हणून प्रतिष्ठा नाही.

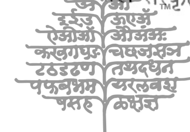
आदिवासी जाती-जमातीतील लग्नांविषयी त्या म्हणतात, "सर्वसाधारण सर्वच जातींनी आपापल्या परीने कथांचे व गीतांचे संग्रह केले आहेत आणि ते जोपासूनपण ठेवले आहेत. याचे श्रेय भारतातल्या अनंत लौकिक व्रतांना आणि लग्नाच्या सोहळ्यांना आहे. बहुसंख्य हिंदूंची लग्ने वैदिक विधीने न होता गीते म्हणून व सात फेर घालूनच उपाध्याच्या साक्षीने होतात. जिथे वैदिक विधी असतात तिथेही लौकिक परंपरेच्या आधारे गीते गाण्यात येतात. मात्र त्यांचे स्थान विधीत दुय्यम दर्जाचे असते."

लग्नातली गाणी, 'न्हाणुली' सारखी गाणी अनेकांची नामावळी आणि पुनरुक्तीमुळे अनेकदा कंटाळवाणी होतात. "पण लग्नसमारंभात व वरील प्रसंगातही (न्हाणुली) अलंकृती हा विधीचाच भाग असतो.... कारण विधीला महत्त्व अगोदर व नंतर इतर भावनांना" असे आपले निरीक्षणही दुर्गा भागवत यांनी नोंदवले आहे. (*लोकसाहित्याची रूपरेखा*)

प्रारंभी वर्णन केलेले धवळे या गीतप्रकाराचे उपयोजन तसेच डॉ. धनपलवार यांनी दक्षिणेतील साहित्यात आलेल्या स्त्रियांच्या धवळमंगळ गीतांचे केलेले वर्णन या पार्श्वभूमीवर दुर्गा भागवत यांनी *लोकसाहित्याची रूपरेखा* मध्ये केलेले स्त्रीगीतांचे व विशेषतः विवाहप्रसंगीच्या विविध जाती-जमातीतल्या स्त्रीगीतांचे केलेले वर्णन आणि विवेचन या तिन्हींचा एकत्र विचार केला, तर लग्नविधीत आणि अन्य शुभसमयी स्त्रियांनी गायिलेली सर्वच गीते ही 'धवळमंगळगीते'च आहेत हे लक्षात येते.

धर्म आणि लोकसाहित्य (१९७५) या आपल्या छोटेखानी पण अत्यंत सकस आणि महत्त्वाच्या पुस्तकात दुर्गा भागवत यांनी 'धवळे' गीतांवर आणखी प्रकाश टाकला आहे.

मानवी संस्कृतीच्या आदिपर्वातील कथा, धारणा, रूढी यांत मानवी संस्कृतीच्या विकासाची आदिरूपे असतात. त्यांची परिवर्धित रूपे नंतर आढळतात. कोणत्याही संस्कृतीत जन्म,





विवाह आणि मृत्यू हे तीन महत्त्वाचे प्रसंग असतात आणि त्यांचे पारंपरिक विधी असतात. कधीकधी या विधींत मंद गतीने बदल होतात हे लक्षात घेऊन आदिम समाजातील विवाहविधी आणि तत्संबंधी कथा, गीत, चालीरीती, रूढी तपासून पाहिल्या, तर आश्चर्यकारक निष्कर्ष हाती लागतात.

दुर्गा भागवत यांनी 'डोहाळे आणि पाळणे' ह्या लोक-परंपरेतील गीतप्रकारांचे विवेचन करताना धवळे गीतांच्या उगमाचाच वेध घेतला आहे.

अपत्यसंभव आणि वंशसातत्य हा विवाह-विधीचा आद्य उद्देश आहे. अपत्यातही पुत्रप्राप्तीला प्रतिष्ठा आहे. त्यामुळे अपत्यप्राप्तीची पूर्वअट म्हणजे मुलगी वयात येणे. त्यानंतर तिला गर्भधारणेचा वैध मार्ग म्हणून तिचा विवाह होणे आणि नंतर गर्भधारणा व अपत्यसंभव अशा पायऱ्या आहेत. या प्रत्येक प्रसंगी लोकजीवनात विविध विधी आणि त्याना जोडून स्त्रियांची गाणी ही लोकप्रथा होती; अजून अनेक ठिकाणी आहे.

या सर्वांत 'न्हाणुली' (मुलीला प्रथम रजोदर्शन होणे) ची गाणी आणि डोहाळगीते यांची विपुलता आहे.

आर्यांच्या सोळा संस्कारांतही 'डोहाळे' – 'दोहद' – संस्काराला फार महत्त्व आहे. दुर्गाबाई म्हणतात, "... ऋग्वेदातही याचा (डोहाळे संस्कार) उल्लेख आहे. त्याला 'पुंसवन' म्हणतात. गर्भसंभव झाल्यावर मुलगा व्हावा या कामनेने केलेले देवतांचे विधिपूर्वक आवाहन. .... 'झाला पुत्र तो हरली चिंता।' हेच आमच्या डोहाळगीतांचे मुख्य पालुपद! जणू स्त्रीला मुलगी व्हायच्या वेळी डोहाळे लागत नाहीत.... याला अपवाद म्हणजे सावित्रीच्या जुन्या गाण्यात सावित्रीच्या आईला लागलेले सुलक्षणी डोहाळे." (*धर्म आणि लोकसाहित्य*, पृ. ८३)

पुढे पाळणा आणि डोहाळे यांचे गीतातले संबंध सांगताना अनेकदा दोन्ही वर्णने एकाच गीतात आल्याचे त्यांनी सोदाहरण दाखविले आहे. "डोहाळ्यांनी पाळण्यांचीच री ओढली आहे. मराठीत मुलीवरचा पाळणा मिळणे दुर्मिळ आहे. नाही म्हणायला आदिमायेचा पाळणाच काय तो प्रसिद्ध आहे. याच्या उलट कर्नाटकात मात्र मुलींच्यावर अत्यंत कोमल गीतांचा वर्षाव केला आहे. मुलींवरचे पाळणेही कानडीत संख्येने अधिक आहेत." मला स्वतःला सावित्रीचा एक शाहिरी शैलीतला मराठी पाळणा मिळाला आहे.

महाराष्ट्रातल्या आदिवासींखेरीजच्या इतर जाती-जमातींत विशेषतः आदिवासींतही डोहाळ्याचा स्वतंत्र विधी नाही. "पण त्यांच्या लग्नाच्या वेळच्या हळदीच्या गीतात डोहाळ्यांचा अंतर्भाव केलेला दिसला." नऊ महिन्यांपासून बाळंतपणापर्यंतची वर्णने त्या गीतांतून येतात. हेच वैशिष्ट्य कर्नाटकात अगदी ब्राह्मणांपासून शेतकऱ्यांपर्यंतच्या लग्नविधीतल्या गीतांत आढळले. डोहाळ्यांना स्वतंत्र महत्त्व नसून लग्नाच्या गाण्यातच डोहाळगीते सामावली गेल्याचे आढळले आणि "मला त्याचे गूढ वाटले" अशी आपली प्रतिक्रियाही दुर्गा भागवत यांनी नोंदवली आहे. "स्वतंत्र डोहाळगाण्यांचा महाराष्ट्र, कर्नाटकात कुठे कुठे आढळ होतो तो (आर्यांची) पुंसवनाची कल्पना रुजल्यामुळेच यात शंका नाही."

एका कुणवी परंपरेतल्या गीताचे उदाहरण देऊन त्यासंबंधी विवेचन दुर्गाबाईंनी पुढे केले आहे, ते अत्यंत महत्त्वाचे आहे. "कुणवी गीतातला डोहाळ्यांचा 'ढवळे' हा अपभ्रंश पाहून पूर्वी लग्नात 'ढवळे' हळदीच्या प्रसंगी म्हणण्याची चाल महाराष्ट्रात होती, ती याच गाण्यांना उद्देशून असावी, असे मला वाटू लागले. गुजरातीतही धोळ हा प्राचीन गीतप्रकार विवाहात होता. डोहाळे, ढवळे, धवळे हा एकच प्रकारचा पण पर्यायांनी भरलेला गीतवर्ग आहे असे मला वाटते. डोहाळे व विवाहगीत अलग होण्यापूर्वीचा हा समाईक प्रकार मध्य-प्रदेशातल्या आदिवासींप्रमाणे किंवा कर्नाटकातल्या गाण्याप्रमाणे असावा. धवळ्यांचे संस्कृतीकरण होऊन संस्कृत साहित्यात त्याचे धवलगीते असे रूपांतर झाले हे उघडच आहे. दोहादाचे डोहाळे हे प्राकृत रूप व त्याचा ढवळे हा अपभ्रंश व त्या अपभ्रंशाचे धवल हे फिरून संस्कृत रूप होणे ही एक मौजेची घटना आहे." (*धर्म आणि लोकसाहित्य*, पृ. ८५)

लग्नातील हळदीची गाणी, डोहाळे आणि पाळणे यांना आपल्या पोटात सामावून घेण्याची स्त्रीगीतांची परंपरा महाराष्ट्रात केवळ प्राचीनच आहे असे नाही, तर आजही अनेक जाती-जमातींत त्यांचे प्रचलन आहे. तीच 'ढवळे' किंवा 'धवळ-मंगलगीते' किंवा धवलगीते आहेत. ही गीते गाण्याचे अधिकार स्त्रियांचेच आहेत आणि स्वाभाविकच त्या त्या विधींमध्ये या गीतांना मंत्राइतके मोल आहे. ही गीते गाणाऱ्या स्त्रिया, विशेषतः त्यांतील प्रमुख ज्येष्ठ स्त्री 'धवलेरी' ही पुरोहित ठरते; नव्हे असतेच.

महदंबेने धवळेसरणीत जी गीतरचना केली आहे ती वगळता, आजवर मराठी कोशकारांनी लोकपरंपरेतील या प्रकारच्या रचनांचा शोध घेतल्याचे दिसत नाही. किंवा धवळे

शब्दाची व्युत्पत्तीही प्रतिष्ठाप्राप्त अशा संस्कृतद्वारे देण्याचेच प्रयत्न झाले. त्याचा अधिक शोध दक्षिणेच्या द्रविडगीतपरंपरेत हैदरावादचे डॉ. माणिक धनपलवार आणि मराठी-कानडीतील/कर्नाटकातील स्त्रीगीतांच्या आधाराने लोकसाहित्यविशारद दुर्गावाई भागवत यांनी घेतलेला आहे. त्यासंवंधीचे विवेचन येथवर केले.

प्रारंभीच्या लोकगीतांच्या संग्राहकांनीही 'धवळे' लोकपरंपरेत आहेत की नाहीत याचा शोध घेतलेला दिसत नाही. स्वातंत्र्योत्तर काळात पुन्हा देशीपणाला आणि लोकसाहित्याला निदान अभ्यासात महत्त्व आल्याने असेल कदाचित, पण 'धवळे' मुळातून शोधण्याचा प्रयत्न झाला आहे. डॉ. सरोजिनी वावर यांच्या एका संग्रहात आणि आदिवासी गीत-संग्रहातून धवळेगीते प्रत्यक्ष संकलित करून दिली गेली आहेत. विशेषतः द्रविड संस्कृतीच्या स्त्रीप्रधान अवस्थेत हा मान स्त्रीचा असणे तर्कसंगतही आहे. भारतभर पुत्रजन्मोत्सवाचे गोडवे गायिले जात असताना मुलीच्या जन्माचे 'पाळणे' (गीते) आणि तिच्या कौतुकाची कोमल गीते कर्नाटकात अधिक असल्याची दुर्गा भागवत यांनी दिलेली माहिती पूरक व लक्षणीय आहे.

वारली जमातीतल्या लग्नातल्या गाण्यांच्या संग्रहात ही गाणी धवलेरी म्हणते असा उल्लेख आहे. "वारली जमात धवलेरी वाईकडून लग्न लावते. अलीकडे मुले शिक्षित झाल्यापासून काही ठिकाणी ब्राह्मणास लग्न लावण्यासाठी वोलावितात. पूर्वी वारली जमातीत ब्राह्मणाकडून लग्न लावीत नसत." (*आदिवासींची गोड गाणी,* पृ. ४०-४१)

"मल्हार कोळी जमातीत एरव्ही ब्राह्मणाकडून लग्न लावले जात असले तरी, एखादा गरीब माणूस खर्च कमी व्हावा म्हणून धवलेरीकडून लग्न लावून घेतो. अशा प्रकारे धवलेरी वाईकडून लग्न लावून घेण्याच्या प्रथेस म्हातारं लग्न म्हणतात." (उक्त, पृ. ४१)

'म्हातारं लग्न' म्हणण्याचं कारण यात दिलेले नाही. परंतु आजच्या नागरी परंपरेत 'म्हातारं' या शब्दाचा जो काहीसा अवहेलनात्मक वा गौणत्वदर्शक आशय अभिप्रेत असतो, तसा मुळात दिसत नाही. जुन्या शेतीप्रधान एकत्र कुटुंबव्यवस्थेत घरातील ज्येष्ठ स्त्री-पुरुषांना आदराने 'म्हातारी म्हातारा' ही संवोधने देत. ग्रामीण महाराष्ट्रात अजूनही ही प्रथा आहे.

आदिम स्त्री-प्रधान टोळी व्यवस्थेत टोळीतील सर्वांत वृद्ध स्त्रीला मोठा मान व प्रतिष्ठा असे. टोळीने आणलेल्या शिकारीचे व मिळकतीचे वाटे करण्याचे काम तिच्याकडे असे. ती टोळीतील सर्वांना सारखा न्याय देईल याची खात्री असे. ती टोळीची 'मोठी माय' – मोठी आई – असे. स्वाभाविकच टोळीतील अपत्यविकासाचा पाया असलेल्या विवाहविधीचे पौरोहित्य याच 'म्हातारी'कडे असले तर त्यात आश्चर्य नाही.

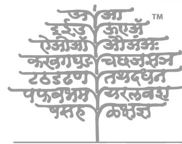
मातृप्रधान समाजात स्त्री-देवतांचे माहात्म्य व प्रावल्य दिसते. या स्त्रीदेवतांच्या पुजारिणीही स्त्रियाच असत. आजही कोठे कोठे ती अवशिष्ट स्वरूपात दिसते. धार्मिक पौरोहित्य स्त्रीकडे असण्याची प्रथा आदिम परंपरेत होतीच.

पुरुषप्रधान व्यवस्थेच्या प्रस्थापनेवरोवर हळूहळू जीवनातील सर्वच क्षेत्रांवर पुरुषांचे आधिपत्य येत गेले आणि त्या प्रमाणात स्त्रियांचे, त्यांच्या कार्याचे महत्त्व उणावत गेले. आदिवासींमध्ये पौरोहित्य करणारी धवलेरी – म्हणजे लोकभाषेत असलेल्या मंत्ररूप मंगलगीतांची मालिका (धवळ्ळहार>धवलेरी) म्हणणारी स्त्री – लुप्तप्राय होत गेली. त्या जमातीतल्या शिक्षित पुरुषांनाही आता धवलेरीने लग्न लावणे अप्रतिष्ठेचे वाटत असले तरी, परंपरेचा आदर करणाऱ्या आदिवासींना धवलेरीने लावलेले लग्नच विहित वाटते. डॉ. सरोजिनी वावरांनी संपादित केलेल्या *एक होता राजा* या संग्रहात 'वारल्यांची लोकगीते' देऊन, एका गीताच्या शेवटी, 'धवलेरी हे गीत वोलते तेव्हाच लग्न लागले असे समजतात' अशी टीप दिली आहे.

आदिवासींची लोकगीते या पुस्तकाचे संग्राहक गंगाराम जानू आवारी यांनी वारली जमातीत गायिल्या जाणाऱ्या लग्नातील स्त्री-गीतांचे पंधरा चौक (१५ पदे) दिले आहेत. त्यांत अखेरचा समारोप महत्त्वाचा आहे. 'वरील १५ चौक म्हणजे गायनाचे लहान लहान भाग हे खास एका वाईकडून म्हणविले जातात. तिला दररोज नवरा-नवरीस हळद लावतेवेळी तसेच इतर विधियुक्त कार्यक्रमांच्या प्रसंगी हजर राहून गायन करावे लागते. त्यासाठी तिला चोळी, लुगडे, फडकी किंवा पैसेही ऐपतीप्रमाणे लग्न चालू असणाऱ्या घरमालकाने द्यावे लागतात.'

आदिवासीखेरीजच्या अनेक उच्च जाती-जमातींत विविध प्रसंगी व विशेषतः विवाहप्रसंगी गाणी म्हणायची परंपरा त्या त्या जातीजमातींतल्या स्त्रियांनी आजही जतन केलेली दिसते. एक परीने आत्मविस्मृत धवलेरीचीच परंपरा त्या चालवीत आहेत.

ब्राह्मणासारख्या उच्च आणि आर्य संस्कृतीचे आणि अलीकडे पाश्चिमात्त्य संस्कृतीचे प्रावल्य वेगाने प्रथम





स्वीकारलेल्या जातीजमातींत मात्र स्त्री-गीते प्रथम गौण झाली आणि आता तर ती लुप्त झाली आहेत.

पण गंमत अशी की, धवळे गीतांचा वाङ्मयीन शोध घेण्याचा प्रयत्न मात्र आजवर याच स्तरातल्या आणि त्याही परंपरेची नाळ तुटलेल्या पुरुष संशोधकांनी केला आहे. संस्कृती-मधील प्रत्येक बाबीचा शोध वैदिक परंपरेच्या आधारेच करण्याची सवय लागल्यामुळे संशोधक पुनःपुन्हा एकाच जागी घुटमळत राहिल्याचे दिसते. त्यामुळे, कोठेतरी आदिवासींत धवलेरी नावाची स्त्री लग्न लावते, एवढीच माहिती नोंदवली गेली.

प्राचीन काळापासून भारतात लोककथांचे संग्रहही झाले आहेत. त्यांच्या आधारे भारतीय जनजीवनाचा सांस्कृतिक मागोवा घेण्याची फार मोठी सामग्री उपलब्ध झाली आहे यात वाद नाही.

पण पुन्हा या संग्राहकांनीही स्त्रियांच्या कथागीतांचे संकलन करण्याबाबत उपेक्षावृत्तीच ठेवली असल्याचा उल्लेख दुर्गा भागवत यांनी केला आहे. इंग्रजोत्तर काळात लोकसाहित्य संकलकांची जी पिढी महाराष्ट्रात पुढे आली तिने महाराष्ट्रात स्त्रियांच्या गीतसंग्रहांना प्राधान्य दिलेले दिसते. साने गुरुजी, डॉ. ना.गो. नांदापूरकर, वामन चोरघडे ही नावे आवर्जून पुढे येतात. त्यानंतर स्वातंत्र्योत्तर काळात महाराष्ट्र राज्य लोकसाहित्य समितीने – श्री. ना.गो. चापेकर, डॉ. सरोजिनी बाबर ह्या-सारख्यांनी – मोठे प्रयत्न केले. त्यामुळे खऱ्या अर्थाने या समाजातील लोकपरंपरेतील स्त्रीच्या स्थितिगतीचा, मनोरचनेचा, आशा-आकांक्षांचा मागोवा घेण्यासाठी एक महत्त्वाचे साधन हाती आले आहे. आदिवासी गीतसंग्रहाने त्यात भर पडली आहे.

प्रस्तुत आदिवासींच्या संकलनातली धवलेरी गीते आणि उच्च जातीतील लग्नातील स्त्री-गीते यांच्या आशयात फार मोठा सारखेपणा आढळतो. जिज्ञासूंनी तुलना करून पाहावी असा हा विषय आहे.

त्याहीपेक्षा महत्त्वाची बाब अशी की, वैदिक परंपरेतील विवाहमंत्रांचा आशय आणि धवलेरी गीतांचा आशय यांत आश्चर्यकारक असे मूलभूत साम्य आहे. धवलेरीने (स्त्रीने) लग्न लावण्याची प्रथा मागे पडली तरी त्या गीतांचे परिवर्तित रूप मात्र आर्योद्‌भव संस्कृतीने स्वीकारले आणि 'धवल-मंगलगीतां'च्या 'मंगलाष्टका' करून टाकल्या. ब्राह्मण पुरुष पुरोहितांनी त्यांचा ताबा घेतला. असे झाले तरी लोकपरंपरेतील आचार आणि रूढी यांचाच वरचष्मा अजूनही लोकमनावर अधिराज्य गाजवताना दिसतो आहे. विवाह-विधीतील मंत्र आणि विधी यांपेक्षा लौकिक विधींचे आकर्षण आजही मोठे आहे.

पुढील काही सोदाहरण स्पष्टीकरणांतून याची झलक दिसेल.

आदिवासी गीतांचे आदिवासीखेरीजच्या जातीजमातींतील गीतांशीही विलक्षण साम्य आहे.

उंबरमेढीचे गीत

सोनियाचि माची पारय,
रूपियाचा यो दांडा,
हा दर कोनी खनियेला।
सूर्यान् दर खनियेला,
किरनापतीन् दर वाकरेला।
चांदान् दर खनियेला,
रोहणापतीन् दर वाकरेला।

याप्रमाणे आदिम समाजातल्या सगळ्या प्रकृतिसंवादी देव-देवता उंबरमेढ लावण्यासाठी खड्डा खणतात असे वर्णन येते. या देवतांमध्ये सूर्य, चांद, किरणापत, रोहिणापत, सुखदेव, धरतेरी, ब्रह्मदेव, गाज (वीज) देव, बिजलापत, नाराणदेव, पावस्यादेव, वाघोबा, हिरोबा, तुलसापत, चितोबा, गिरजापत यांबरोबरच गावदेवी आणि रामसीताही असतात.

उच्चवर्णीयांत 'घाणा भरणे' या विधीतील स्त्री-गीतांतून देव-देवतांना निमंत्रणे पाठवण्याचा (मूळ धाडण्याचा) उल्लेख असतो. त्यात गणपती, अंबाबाई तर मुख्य असतातच; पण अन्य ग्रामदेवता, कुलदेवता, परिसर देवता यांच्या नामो-ल्लेखनातून तपशिलाची खूप लांबण असते.

"आधी मूळ धाडा, आधी मूळ धाडा,
घुंगराची गाडी शालजोडीचा वऱ्हाडी गणराज।"

असा प्रारंभ होऊन क्रमाने सर्व देवी-देवतांची हजेरी लागते. त्यांच्या नाम्मोच्चारांसह त्यांना मूळ धाडले जाते.

धवलेरी गीततही 'मुल्हारा' (> मुराळी = निमंत्रक) धाडून देवदेवतांना निमंत्रण दिले जाते. उदाहरणार्थ –

"मुल्हार धाडारं धरतेरे।[२]
मुल्हार धाडारं नारानदेवा।[२]
मुल्हार धाडारं शंकरदेवा।[२]
बसार देवा हो जांवे घोडे।[२]
आमचं देवा कायरं काम।[२]
तुम्ही येवा मंडपादारी।[२]





अनुक्रमणिका

याप्रमाणे निरनिराळ्या देवतांच्या नामोच्चारांसह दीर्घकाळ गाणे चालते. हे भरपूर लांबलचक असते. 'जनक्या वामन वेद बोलत।' म्हणतानाचे वर्णन असते. मात्र प्रत्यक्ष लग्नविधीत त्याचा सहभाग दिसत नाही. सगळे विधी धवलेरीच्या मार्गदर्शनाखाली होतात. धवलेरीच शेवटी म्हणते –

"आता लगीन घटका आल्या।[२]
वंदवाल्या सावीध रे हा।
पाटील कारभारी सावीध रे हा।।
वऱ्हाडी मंडळी सावीध रे हा।
वाजंत्री हो सावीध रे हा।।
सावाजनीही सावीध रे हा।
धवलेरी हो सावीध रे हा।।

असे म्हणत 'सुवालगीन' (सुलगीन = सुलग्न) लागते. येथे आजच्या उच्चस्तरीय प्रचलित लग्नातील "शुभमंगल सावधान।" या मंगलाष्टकातील ध्रुवपदाची आठवण होते. 'मंगलाष्टक' हे धवलेरी गीताचेच एक संक्रांतरूप आहे, हे डॉ. धनपलवार यांचे म्हणणे सार्थ असल्याची साक्ष पटते. हे लग्न लागताना अंतरपाट धरण्याची प्रथाही सर्व आदिवासी जमातींत आहे. लग्न लागल्यावरही गाणी चालूच असतात. धवलेरी म्हणते,

'आगाशी मंडप धरतरे बाहोसा।
सुलगीन लागेला कोणे ग देवाचा।
सुलगीन लागेला चंदर – सूर्याचा।
सूर्यान परनली किरनापत बाल।।
सुलगीन लागेला चांदर देवाचा।
चांदान परनली रोहनापत बाल।।
सुलगीन लागेला ढेगान देवाचा।
ढेगान परजली मेघापत बाल।।
सुलगीन लागेल पावस्या देवाचा।
पावस्यान परनली धारापत बाल।।
सुलगीन लागेला राम ग देवाचा।
रामान परनली जानकी ग सीता।।

पुन्हा स्मरण होते ते प्रथम श्रौतविवाह विधीतील मंत्रांचे आणि त्याचबरोबर आधुनिक कवीने आलंकारिक शैलीत वर्णन केलेल्या राम-सीतेच्या विवाहाचे!

'आकाशाशी जडले नाते धरणी मातेचे
स्वयंवर झाले सीतेचे।।'

हे म्हणताना आधुनिक कवी ग.दि. माडगूळकर आणि आदिम अनाम धवलेरचयिती यांना परस्परांचा पत्ता नाही. पण अत्यंत अभावितपणे एकच भाव दोघांच्या – नव्हे तिघांच्या - मनात आला आहे. तिसरा आहे श्रौतविवाह विधीतील मंत्रकर्ता ऋषी!

मानवी स्त्री-पुरुष (वधू-वर) ही सृष्टीतील धरती आणि आकाश यांची सनातन प्रतीक रूपे लोकमनात रुजलेली आहेत. श्रौत मंत्रकर्ता ऋषीही वर हे 'द्यौ' – आकाश – तत्त्व व वधू हे 'पृथ्वी' तत्त्व मानूनच मंत्र रचतो. पाणिग्रहण करताना वर वधूला म्हणतो, "द्यौरहम् पृथिवीस्त्वम्। तावेह विवहावहै।" (मी आकाश, तू पृथ्वी, आपण विवाहाने एकत्र येत आहोत.) आकाश-पृथ्वी मिलनाचा प्रतीकात्मक सोहळा सांगणारे मंत्रच आदिवासी धवलेरी आणि वैदिक ऋषी आपापल्या भाषेत आणि शैलीत म्हणत आहेत.

विवाह लागल्यावर आता वधू लक्ष्मी म्हणून गृहप्रवेश करीत असतानाही धवलेरी गातच असते,

"चालत लक्षुमी घरात आली।[२]
काय ग लक्ष्मे पाहेतेस।[२]
मी त पाहेत्या सासू-सासरा।[२]
मी त पाहे त्या गाईचा गोठा।[२]
गाईचा गोठा भरलाच आहे।[२]"

हे गाणेही सासरच्या समृद्धीचे वर्णन करणारे दीर्घ गाणे आहे.

महाराष्ट्रात भाद्रपदात घरात गौरी बसवतात. त्या वेळी अंगणातून (तुळशीकडून) घराकडे येणारी लक्ष्मीची पावले रांगोळीने काढतात. त्या पावलांवर गौरींचे मुखवटे टेकवीत गृहिणी त्यांना घरात आणताना म्हणत असतात –

"लक्ष्मी आली सोन्याची पावलं।
लक्ष्मी आली सोन्याची पावलं।

नवी नवरी लक्ष्मी म्हणून घरात आणताना हीच भावना असते.

गौरीला घरातील गुरे-गोठा, धान्याचे कोठार, विहिरी-आड, दूध-दुभते या सर्व 'लक्ष्मी'चे दर्शन घडवले जाते. तिची नजर या 'लक्ष्मी'वर पडली की घरात समृद्धी राहते ही भावना असते.

आदिवासी लग्नात वधू-लक्ष्मीला घरात आणतानाही धवलेरीच्या गीतातून हाच भाव व्यक्त होतो.

"काय ग लक्ष्मे पाहेतेस।[२]

मी त पाहेत्या धान्याची कोठारा।[२]
मी त पाहेत्या दीर भावाला।[२]
मी त पाहेत्या सासूचा भानस।[२]
सासूचा भानस भरलाच आहे।[३]"

'भानस' म्हणजे 'भानवसा' – म्हणजे मातीच्या चुलीची मागची बाजू. भाकरी भाजली की भानवशावर उभी करून लावायची पद्धत आहे. सासूचा भानवसा भाकरीने भरलेला पाहून ही आदिवासी वधू-लक्ष्मी समाधान पावते.

आदिम आणि प्राथमिक कृपिप्रधान जीवनात धान्य आणि पाणी घरात भरपूर असणे, हीच समृद्धीची परमावधी असते. मुलीसाठी सासरघर पाहताना, "आड पाण्याचा आणि कोठा दाण्याचा।" भरलेला असावा अशी वधूपक्षाची अपेक्षा असते. लक्ष्मीच्या पावलाने आलेल्या गृहलक्ष्मी वधूनं घरातली 'लक्ष्मी' डोळा भरून पाहिली की, तिला बरकत येते ही भावना असते.

उच्चवर्णीयांच्या विवाह-विधीतील लक्ष्मीपूजनामागे यापेक्षा वेगळी भावना असत नाही.

पुरुपप्रधान व्यवस्था आणि ब्राह्मणवर्चस्व काळात स्त्रीचे सर्वच हक्क क्रमाने संकुचित होत होत संपले वा गौण होत गेले. ('लक्ष्मी' केवळ शब्दातच राहिली.) येथेही तेच झाले. उच्चजातीय समाजांनी सर्व धर्मविधींत ब्राह्मण पुरोहित प्रतिष्ठेचे मानले. त्यामुळे मूलतः केवळ स्त्रियांचेच सर्व स्वामित्व असलेली सर्व सुफलीकरण व्रतेही ब्राह्मणीकरण होऊन पुरोहितांच्या आधिपत्याखाली गेली. ब्राह्मणांसाठी दान-दक्षिणा व प्रायश्चित्तांचे स्तोम वाढतच गेले. यात 'धवलेरी'च्या हातून विवाहविधीचे पौरोहित्य आधी बहुजनांमधून गेले आणि आदिवासींमधूनही जाऊ लागले आहे.

आदिवासींच्या काही स्तरांत धवलेरी अजून क्षीण अस्तित्व टिकवून आहे. त्याहीपेक्षा महत्त्वाची बाब म्हणजे श्रौत परंपरेत धवलेरीचीच विधिपरंपरा थोडा तपशील आणि नाममुद्रा बदलून प्रवाहित झालेली दिसते. मात्र त्यावरची स्त्रीची पौरोहित्य प्रतिष्ठा संपली.

दुसरीकडे लोकपरंपरेतील विधींचेच जतन-संवर्धन समाजातील सर्वच स्तरांत थोड्याफार फेरबदलाने अत्यंत उत्साहाने आणि सहजपणाने करताना दिसतात.

या सर्व विवेचनातून मराठीतील आदिवासींची धवलेरी गीते, अन्य जाती-जमातींच्या विवाहातील स्त्री-गीते व लोकाचार येथपासून श्रौतविवाहविधींचे मंत्र येथपर्यंतचा प्रवास सहज लक्षात येतो. त्यातील नातेपरंपरा अखंड असल्याचे लक्षात येते. सर्वच जाती-जमातींतील विवाहविधींतील स्त्रीच्या सहभागाचे व्यापकत्व लक्षात येते. त्यामुळे कोणे एके काळी मानवी संस्कृतीच्या आदिपर्वात सर्वच सुफलीकरण व्रतांचे पौरोहित्य स्त्रीकडे होते, तसेच विवाह या सर्वांत महत्त्वाच्या सुफलीकरण विधीची पुरोहित स्त्रीच असावी, असा साधार अंदाज करता येतो.

अशा वेळी लोकसंस्कृतीचे चिकित्सक अभ्यासक डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल यांच्या विधानाचे प्रत्यंतर येते. ते म्हणतात, "लोकसंस्कृती अखंड जयशालिनी आहे."

तपशील बदलतात, तत्त्व कायम राहते. धवलेरीच्या 'धवळमंगळगीतां'च्या 'मंगलाष्टका' म्हणत ब्राह्मण पुरोहित धवलेरीचाच वारसा चालवीत आहेत.

संदर्भ :

१. *भारतीय संस्कृति कोश* : खंड ४, संपा. महादेवशास्त्री जोशी, पृष्ठ ६०६-६०७.
२. 'धवलगीत : एक विचारशोध' (लेख) डॉ. माणिक धनपलवार, *मराठी स्वाध्याय संशोधन पत्रिका*, उस्मानिया युनिव्हर्सिटी, हैदराबाद – अंक १४.
३. *आदिवासींची गोड गाणी* (संग्राहक : महादेव गोपाळ कडू) संपादक : डॉ. गोविंद गारे, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९८६.
४. *आदिवासींची लोकगीते* (संग्राहक : गंगाराम जानू आवारी). आदिवासी विकास प्रतिष्ठान, पुणे, १९८२.
५. *Vedic, Hindu and Tribal Marriage* – (A Study in Culture Change), Dr. Usha Apte – Hyderabad, 1982.
६. *विवाह-संस्कार,* वि.सि. चित्राव/शं.रा. दाते, पुणे, १९२७.
७. *अर्थवाही विवाह प्रयोग*, ज्ञानप्रबोधिनी, पुणे, १९७२.
८. *लोकसाहित्याची रूपरेखा,* दुर्गा भागवत, मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय, मुंबई, १९५६.
९. *धर्म आणि लोकसाहित्य*, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई १९७५.
१०. *लोकसंचित,* तारा भावाळकर, राजहंस प्रकाशन, पुणे १९८९.
११. *स्त्री उवाच* (वार्षिक), मुंबई, ८ मार्च १९९२.

**





"धर्ममार्तंड"

काशीनाथ वामन ऊर्फ भाऊशास्त्री लेले

अशोक भट

वाई येथे १९व्या शतकाच्या उत्तरार्धात जन्मलेले व विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धापर्यंत आपल्या विद्वत्तेने अनेक क्षेत्रांत चमकलेले एक महापंडित म्हणजे भाऊशास्त्री लेले हे होत. ते अत्यंत विद्वान, बहुश्रुत, उत्तम लेखक, वक्ते, पत्रकार, वैद्यकशास्त्रात प्रवीण असे होते. परंतु त्यांचा स्वभाव थोडासा विक्षिप्त असा होता. त्यामुळे त्यांचे समकालीन त्यांना "विक्षिप्त विद्वान" असे संबोधत. परंतु त्यांची कुशाग्र बुद्धिमत्ता, गाढा व्यासंग, प्रचंड उद्योग व मराठी आणि संस्कृत भाषेवरचे प्रभुत्व या असामान्य गुणांबद्दल त्यांच्याबद्दल सर्वत्र आदर होता.

भाऊशास्त्री यांचा जन्म इ.स. १८६४ मध्ये वाई येथे झाला. वडील वामन गोविंद हे वाईस भिक्षुकी व व्यापार करीत. आईचे नाव सरस्वतीबाई. त्या लिंब येथील अभ्यंकर घराण्यातील होत्या. व्रतबंध झाल्यावरोबर त्यांनी वेदमूर्ती कृष्णंभट भीमभट लेले यांच्याजवळ कृष्ण यजुर्वेदाचे अध्ययन सुरू केले व वयाच्या १८ व्या वर्षी वेदाध्ययन पुरे केले. वेदाध्ययन पुरे झाल्यावर वडोदा येथे जाऊन तेथे वेदाध्ययनाची परीक्षा देऊन रु. १००/- दक्षिणा व महावस्त्र मिळविले.

त्या काळातील पद्धतीप्रमाणे भाऊशास्त्री यांचा विवाह त्यांच्या वयाला १२ वर्षे पुरी होऊन १३ वे वर्ष लागल्यावर झाला. पत्नी सौ. गिरिजाबाई ही वाई येथीलच विश्वनाथभट वापट यांची मुलगी. त्या वेळी पत्नीचे वय फक्त ७ वर्षांचे होते. पत्नीचे आजोवा दाजीभट वापट हे वाईतील फार मोठे विद्वान म्हणून प्रसिद्ध होते.

वेदाध्ययन पुरे झाल्यावर भाऊशास्त्री यांनी वाई येथे भिक्षुकी सुरू केली. परंतु भिक्षुकाला इंग्रजी शिकलेले लोक फारसा मान देत नाहीत असे दिसून आल्यामुळे त्यांच्या मनात इंग्रजी शिकण्याची ऊर्मी आली. वडील व चुलते यांचा विरोध असताना त्यांनी इंग्रजी शिकण्यासाठी पुण्यास जाण्याचा निर्णय घेतला व ते एकटेच पुण्यास निघून गेले.

पुणे येथे त्या वेळी नवीनच सुरू झालेल्या न्यू इंग्लिश स्कूलमध्ये इंग्रजी पहिलीच्या वर्गात त्यांनी प्रवेश घेतला. शाळेत त्यांना बाळ गंगाधर टिळक, वामन शिवराम आपटे, महादेव शिवराम गोळे, गोपाळ गणेश आगरकर, गोपाळ कृष्ण गोखले, वासुदेव बाळकृष्ण केळकर, महादेव बल्लाळ नामजोशी इ. शिक्षक लाभले. पहिली तीन वर्षे पुण्यास एकट्याने राहून पुरी केली. पुढील चार वर्षे पत्नीसह पुण्यात बिऱ्हाड करून राहिले. एका सद्‌गृहस्थाने राहण्यासाठी जागा दिली होती. काही यजमानकृत्ये, शिकवण्या करून दोघांचा चरितार्थ भागवीत. पत्नी अतिशय काटकसरीने राहून प्रपंच करीत असे. तिने द्रव्याचे संकट पतीवर कधीही येऊ दिले नाही.

भाऊशास्त्री हे मॅट्रिकची प्रवेश-परीक्षा उत्तीर्ण झाले. परंतु ते मॅट्रिकच्या परीक्षेत उत्तीर्ण झाले नाहीत व त्यांच्या तऱ्हेवाईक स्वभावाप्रमाणेच परीक्षेला पुन्हा बसायचे नाही असे त्यांनी ठरविले. आपल्यासारखा हुशार माणूस परीक्षेत उत्तीर्ण होत नाही, त्यामुळे परीक्षापद्धतीतच काही दोष आहे, असे मानून ते पुन्हा परीक्षेस बसले नाहीत. मॅट्रिक उत्तीर्ण होण्याचा नाद सोडून भाऊशास्त्री यांनी मुंबईस जाऊन महामहोपाध्याय राजारामशास्त्री बोडस यांच्याजवळ राहून मीमांसा, तर्क, वेदान्त इ. शास्त्रांचे अध्ययन केले. त्यामुळेच त्यांना 'भाऊशास्त्री' असे नाव पडले. मॅट्रिक होण्यासाठी वाईहून गेलेले काशिनाथ वामन लेले हे मॅट्रिक न होता शास्त्री होऊनच वाईस परत आले.

भाऊशास्त्री यांचा स्वभाव सतत काहीतरी उद्योग करण्याचा होता. 'केसरी' या वर्तमानपत्राचे यश पाहून वाई येथे त्याप्रमाणे एखादे नियतकालिक सुरू करावे असे त्यांनी ठरविले. त्याचप्रमाणे निरनिराळ्या संस्कृत ग्रंथांची मराठीत भाषांतरे करण्याची योजना त्यांनी आपल्या मनात आखली होती. तशी भाषांतरे केलेली पुस्तके छापून प्रसिद्ध करण्यासाठी छापखान्याची आवश्यकता होती. त्यामुळे मोठ्या जिद्दीने त्यांनी छापखाना काढण्याची तयारी केली व वाई येथे मोदवृत्त छापखाना आणि 'मोदवृत्त' साप्ताहिक' सुरू केले. ७ ऑगस्ट १८९० या दिवशी 'मोदवृत्त'चा पहिला अंक प्रसिद्ध झाला. सुरुवातीच्या काळात खिळाछपाई व नंतरच्या काळात खिळादाबपद्धतीची छपाई केली जात होती. सुबक व मोहोरेदार छपाईबद्दल हा छापखाना प्रसिद्ध





होता. धार्मिक विषयावरची पुस्तके छापण्याच्या वेळी स्वतः भाऊशास्त्री व इतर छपाई कामगार सोवळे नेसून जर्मन यंत्रावर काम करीत असत, हे आता सांगितले तरी कोणाला खरे वाटणार नाही. 'मोदवृत्त'च्या हजारपर्यंत प्रती छापल्या जात असत. 'केसरी'च्या खालोखाल एक जहाल पत्र म्हणून 'मोदवृत्त' लोकप्रिय झाले होते.

पुणे येथे प्लेगच्या काळात रँडशाहीने घातलेला धुमाकूळ व दामोदर चापेकर ह्यांनी रँड साहेबाचा खून केल्यानंतर पुणे शहरात झालेली अमानुष दडपशाही यावद्दल भाऊशास्त्री यांनी जहाल लेख लिहिले. 'तापापासून फायदा', 'राज्यपद्धतीचे धोरण', 'आमचा सरकारवरचा विश्वास अगदी उडाला', 'अमर शिवाजी', हे 'मोदवृत्ता'त प्रसिद्ध झालेले लेख राजद्रोहात्मक आहेत असे ठरवून सरकारने भाऊशास्त्र्यांना अटक करून त्यांच्यावर राजद्रोहाचा खटला भरला. विशेष म्हणजे त्याच सुमारास लोकमान्य टिळकांच्या विरुद्ध 'केसरी'तील अग्रलेखा-बद्दल असाच खटला भरण्यात आला होता. 'केसरी'च्या संपादकांच्या बरोबर 'मोदवृत्ता'च्या संपादकांवर खटला भरला गेल्याने काशिनाथ वामन लेले आणि 'मोदवृत्त' ही नावे महाराष्ट्रात प्रसिद्धीस आली. न.चिं. केळकर यांनी लिहिलेल्या टिळक चरित्राच्या १ल्या खंडात या खटल्याचे खालीलप्रमाणे वर्णन दिलेले आहेः

"मोदवृत्ताचे संपादक काशिनाथ वामन लेले यांना तारीख ३० ऑगस्ट १८९७ रोजी पकडून साताऱ्यास नेले. खटला साताऱ्यास सेशन जज्ज ॲस्टन यांच्यापुढे चालणार या भीतीने तो मुंबई हायकोर्टापुढे चालावा असा अर्ज करण्यात आला व तो मंजूरही झाला. तेथेही खटला जितका पुढे ढकलला जाईल तितका ढकलण्याकरिता लेले शास्त्री यांनी काही खरा आजार म्हणून व काही आजाराचा बहाणा करून डॉक्टरी सर्टिफिकेट मिळवून खटला एकदोन महिने पुढे जाण्याची खटपट केली. त्यात त्यांचा हेतू असा असावा की, टिळकांच्या खटल्याचा निकाल लागून सरकारचा राग या किंवा त्या रीतीने थोडाबहुत शमल्यावर मग आपला खटला निघाल्यास शिक्षा झाली तर फार थोडी होईल. भाऊशास्त्री यांचा या मुदतीत जामीन पटला नाही त्यामुळे त्यांना कच्च्या कैदेत बरेच दिवस काढावे लागले. अखेर ता. २५ नोव्हेंबर रोजी हा खटला मुंबई हायकोर्टात सुरू झाला. ज्यूरींत सात युरोपियन व दोन हिंदू होते. सरकारतर्फे ॲडव्होकेट जनरल हे हजर असून लेले यांनी मात्र कोणी वकील, बॅरिस्टर न देता स्वतःच खटला चालविला. भाऊशास्त्री हे तऱ्हेवाईक स्वभावाचे असल्याविषयी प्रसिद्धी होतीच. त्याचा मासला त्यांनी हायकोर्टालाही दाखविला. खटला सुरू होण्याच्या आधी त्यांनी एक माफीचे पत्र सरकारास सादर केले होते. त्यात असा मजकूर होता की, 'मी एक संस्कृत शास्त्री भाषांतरकार आहे. इंग्रजीपेक्षा वेदाचे अध्ययन माझे अधिक झाले आहे. मी वर्तमानपत्रात बहुतेक इंग्रजी ग्रंथकारांच्या लेखांची रूपांतरेच देतो. तेव्हा मजवर राजद्रोहाचा आरोप येऊ नये. पण आता आला. माझा गैरसमज होता हे मला कळून आले. म्हणून मी क्षमा मागतो.' पण हे माफीपत्र नामंजूर झाल्याने, एवीतेवी शिक्षा होणार मग आपल्या खोंचदार भाषणाची हौस तरी का फेडून घेऊ नये?, असे लेले यांनी मनाशी ठरविले.

"आजारीपणाचा बहाणा कायम ठेवून एका मनुष्याच्या पाठीवर बसून ते कोर्टात आले. पिंजऱ्यात बसावयास त्यांना खुर्ची मिळाली. पण त्यांच्या पाठीला पोक आले असल्याने स्वारी खुर्चीवर खुरटूनच बसली. माफी न पटल्याने खटला सुरू झाला. ॲडव्होकेट जनरल यांचे काम सोपेच होते. त्यांनी मोदवृत्तातील लेख वाचून दाखवून जाता जाता उगीच थोडथोडी टीका केली. सरकारतर्फे साक्षीदार पुढे आले. त्यांची लेले यांनीच तपासणी केली. तिचा सर्व रोख असा होता की, हे खटले भरण्यापूर्वी सातारा जिल्ह्यातील कोणीही कनिष्ठ अधिकाऱ्याने लोकांत असंतोष असल्याचा रिपोर्ट वरिष्ठांकडे केला नव्हता. रिपोर्टात असंतोष नाही तर लोकांतही तो नव्हता व लोकांत असंतोष नाही तर वर्तमानपत्रांनी वाटेल ती टीका केली म्हणून काय झाले? पण हा एक पेच होता. असंतोषाचा रिपोर्ट नाही म्हटले तर लेखाचा दोष कमी होणार, असंतोष असून रिपोर्ट केला नाही म्हटले तर अधिकारी तोंडच्या कबुलीनेच नालायक व जुलमी प्रवृत्तीचे ठरणार. माझी ख्याती धर्मचर्चा करणारा म्हणून आहे, राजकीय लेखक नाही असेही त्यांनी काही साक्षीदारांकडून वदविले. शेवटी डिफेन्सचे म्हणून भाषण करताना लेले यांनी आधी मुदत मागितली व ती देत नाही म्हणताच भाषणास सुरूवात केली. ते म्हणाले – 'माफी दिली नाही यात सरकारचीच बेअब्रू. "चुकणे भूषण आम्हा, भूषण करणे क्षमा तुम्हा देवा" हाच न्याय येथे लागू. मुलगा बापाला बोलतो तशीच प्रजा राजाला. इंग्रजी विचारांनी राजद्रोह होत नाही. मग मराठीनेच काय पाप केले? मोर्ले, पार्नेल हे

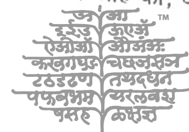
काय थोडे कडक लिहितात? त्या अस्सलीची ही माझी नक्कल आहे. मी वोलूनचालून धर्मशास्त्री. मी डिफेन्सफंडही गोळा केला नाही, मला वकील तरी कशास हवा? रँडचा खुनी सापडला, कट नाही असे ठरले, आता सरकारने आकस का धरावा? अँग्लो-इंडियन पत्रकर्ते हेच खरे राजद्रोही. त्यांच्यावर मात्र कधी खटला होत नाही. ते आम्हाला, आमच्या वापजाद्यांना शिव्या देतात. मग आम्ही शिव्या का देऊ नयेत? प्रजाद्रोह हा राजद्रोहाइतकाच वाईट आहे. ज्युविलीच्या प्रसंगी गळेकापू दरोडेखोर तुम्ही सोडले. मी ब्राह्मण, त्यातूनही क्षमा मागितली, मला मात्र तुम्ही सोडीत नाही. सरकारला स्तुतिपाठक हवे तेवढे मिळतील, पण माझ्यासारखे कडू पण पथ्यकर वोलणारा शास्त्री मिळायचा नाही.' शेवटी एक संस्कृत सुभाषित म्हणून भाऊशास्त्री यांनी आपले भाषण संपविले. अखेर न्यायमूर्तींची मामुली सुनावणी झाली. ज्यूरीने सर्वानुमते आरोपीस दोषी ठरविले. पण तो आजारी, अशक्त म्हणून दयेची शिफारस केली. लेले यांनी फिरून एकवेळ देवाची शपथ घेऊन अजून तरी माफी द्या असे विनविले. पण तिचा उपयोग इतकाच झाला की, न्यायमूर्तींना दया येऊन लेले यांना त्यांनी नऊ महिन्याच्या साध्या कैदेची शिक्षा दिली."

खटला सुरू असताना भोगावी लागलेली कच्ची कैद आणि ९ महिने झालेली पक्की कैद मिळून भाऊशास्त्रींना सुमारे दीड वर्षे कैदेत राहावे लागले. या तुरुंगवासात असताना त्यांनी माफी मागण्यामागील आपली भूमिका काय आहे हे सांगण्यासाठी एक पुस्तक लिहून प्रकाशित केले होते. राजद्रोहावद्दल अटक झाल्यानंतर भाऊशास्त्र्यांनी त्यांचे चुलत बंधू दामोदर लक्ष्मण लेले यांना 'मोदवृत्ता'चे संपादक म्हणून नेमले व छापखान्यातील एक नोकर मनोहर गोविंद अभ्यंकर यास मोदवृत्त छापखान्याचे व्यवस्थापक नेमले होते. हेतू एवढाच की, खटला झाल्यामुळे मोदवृत्त प्रेसवर जप्तीचे संकट येऊ नये. कैदेतून सुटून आल्यावर 'मोदवृत्त' स्वतःच्या नावावर प्रकाशित करण्यास भाऊशास्त्री उत्सुक होते. परंतु लिहिणारा मोकळा असला म्हणजे कसाही प्रसंग आला तरी पत्र चालण्यास हरकत नाही, असे दामोदर लक्ष्मण लेले व मनोहर गोविंद अभ्यंकर यांनी सांगितले आणि तो युक्तिवाद पटल्याने त्यांनी पूर्वीचीच व्यवस्था कायम ठेवली. त्यामुळेच पुढे अभ्यंकर व दामोदर लक्ष्मण लेले ह्यांच्या लवाड्यांमुळे भाऊशास्त्री यांना 'मोदवृत्त' साप्ताहिक व छापखाना याच्या मालकीला मुकावे लागले. त्यावावतची सविस्तर माहिती भाऊशास्त्री ह्यांनी सुरू केलेल्या 'धर्म' ह्या साप्ताहिकात ७-२-१९०७ च्या अंकात आली आहे (पृ. ३१० ते ३१८).

मोदवृत्त छापखाना हातचा गेल्यानंतर भाऊशास्त्री यांनी पुन्हा सुमारे ५०००/- रु. खर्च करून 'श्रीकृष्ण मुद्रणालय' या नावाचा छापखाना रास्ते यांच्या वाड्यात सुरू केला व तेथे 'धर्म' या नावाचे मासिक सुरू केले. याशिवाय 'आर्यधर्मदर्पण', 'आर्यधर्मरहस्य' या मासिकांचे संपादनही त्यांनी केले होते. भाऊशास्त्री यांचा एक विशेष म्हणजे ते सर्व मजकूर एकटाकी लिहीत असत. दुसऱ्यांचे अभिप्राय अगर त्यांनी पाठविलेले प्रश्न छापीत असत. भाऊशास्त्री यांचा उद्योग व दृढनिश्चय मोठा दांडगा होता. आर्थिक ओढाताणीतही ते सतत मासिके प्रसिद्ध करीत असत. ते व त्यांची तीनचार मित्रमंडळी रोज १६ तास काम करून खिळे जुळवण्यापासून ते मासिके शिवण्यापर्यंत सर्व कामे करीत असत. त्यांनी एका वेळी आठ माणसांना लिहिण्यास वसवून प्रत्येकास वेगवेगळ्या विषयावरील मजकूर सांगून आपण अष्टावधानी आहोत हे सिद्ध करून दाखविले होते.

काहीतरी जगावेगळे आणि प्रचंड करून दाखविण्याची त्यांची जिद्द असे. १९०८ च्या सुमारास संकेश्वर पीठाचे शंकराचार्य हे वाई येथे राहण्यास आले होते. ते वयोवृद्ध असल्याने वाई येथे आसन्मरण झाले. त्या वेळी वाईचेच एक वैदिक रामभटजी शेंडे यांना संन्यासदीक्षा देऊन शंकराचार्यांचे शिष्य म्हणून त्यांनी जाहीर करवले आणि या नवीन शंकराचार्यांच्या हस्ते वाई येथे प्रचंड असे कोटिलिंगार्चन अनुष्ठान करण्याचा त्यांनी घाट घातला. वाईचे एक विद्वद्रत्न श्रौत पारंगत अण्णंभटजी अभ्यंकर हे या लिंगानुष्ठानाचे अध्वर्यू होते. सरदार रास्ते यांच्या वेलवागेशेजारच्या शेतात प्रचंड मांडव घालून हजारो ब्रह्मवृंदांच्या उपस्थितीत हे अनुष्ठान पार पडले. त्या अनुष्ठानासाठी त्या काळात रु. ३१,०००/- खर्च आला होता. एवढी मोठी रक्कम जमा करून तिचा योग्य विनियोग होत आहे की नाही हे पाहण्याचे काम भाऊशास्त्री व त्यांच्या पत्नी यांनी मोठ्या दक्षतेने केले.

तसेच भाऊशास्त्री यांच्या दूरदृष्टीवावत म्हणावे लागेल. वाई येथील सरदार श्रीमंत आनंदराव खंडेराव ऊर्फ वाळासाहेव रास्ते हे १० एप्रिल १९०८ रोजी वारले. त्यांच्यावरील मृत्यु-लेखात भाऊशास्त्री यांनी असे लिहिले आहे की, वाई येथील





अनुक्रमणिका

विष्णुमंदिराच्या दक्षिणेला एक शंकराचे मंदिर बांधण्याची सरदार रास्ते यांची इच्छा होती. परंतु तसे न करता भेगाळलेले विष्णुमंदिर दुरुस्त करावे आणि गंगापुरीतील कृष्णेच्या पात्रातील ताल पूर्ववत् बांधावी असा सल्ला भाऊशास्त्री यांनी त्यांना दिला होता. वाईतील उत्कृष्ट मंदिरांपैकी धर्मपुरीतील विष्णुमंदिर हे एक आहे. या मंदिरास दगडी सपाट छत होते. हे छत अत्यंत कौशल्यपूर्ण रीतीने तयार करण्यात आलेले होते. जाड दगडास चारही बाजूंनी खाचा व कुसवे करून व एकमेकांत बसवून खांबांचा आधार न घेता ते छत तयार केले होते. आनंदराव भिकाजी रास्ते यांनी सन १७७२ साली रु. २ लाख १५ हजार खर्च करून विष्णुमंदिर बांधले होते. शहराच्या मध्यवस्तीत त्यांनी बांधलेले विष्णुमंदिर हे वाई शहराचे एकेकाळी फार मोठे सांस्कृतिक केंद्र होते. विष्णुमंदिरात रोज पुराण सांगण्याची व सायंकाळी गायनाची व्यवस्था होती. चातुर्मास, अधिक महिना, कन्यागत वगैरे निमित्ताने अनेक कीर्तनकार, प्रवचनकार आपले कार्यक्रम या मंदिरात करीत. प्रत्येक एकादशीला येथे कीर्तन होत असे. रोज पहाटे विष्णुमंदिरासमोरील नगारखान्याच्या इमारतीत चौघडा झडत असे. चौघड्याच्या व सनईच्या मंजूळ स्वरांनी वाई जागी होत असे. या मंदिरात भाऊशास्त्र्यांचीही अनेकदा प्रवचने होत असत. त्या वेळी त्यांनी हे मंदिर भेगाळलेले आहे व त्याची दुरुस्ती करणे आवश्यक आहे हे ओळखले होते. त्यामुळेच त्यांनी नवीन मंदिर न बांधता भेगाळलेले विष्णुमंदिर दुरुस्त करण्याबाबत सरदार रास्ते यांना सल्ला दिला होता, परंतु त्यांनी तो मानला नाही.

परंतु तो सल्ला किती अचूक होता याचा प्रत्यय पुढे १४ वर्षांनी आला. सन १९२२ च्या उन्हाळ्यात एके दिवशी सकाळी ११ ते १२ च्या दरम्यान विष्णुमंदिराच्या दगडी सभामंडपाचे दगडी छत एकाएकी कोसळले. प्रचंड आवाज झाला. त्या वेळी मंडपात कोणीच नव्हते. त्यामुळे सुदैवाने मनुष्यहानी झाली नाही. तेथे एखादा कार्यक्रम चालू असताना छत कोसळले असते तर अनर्थ झाला असता. श्रीमंत आनंदराव खंडेराव रास्ते यांचे चिरंजीव माधवराव आनंदराव रास्ते यांनी सुमारे २५ हजार रु. खर्च करून मूळच्या दगडी छताच्या ठिकाणी लाकडी छत तयार केले व त्यानंतर विष्णुमंदिरात सांस्कृतिक कार्यक्रम पुन्हा सुरू झाले. तीच गोष्ट गंगापुरीतील नदीच्या पात्रात बांधलेल्या तालेबद्दलची. सरदार रास्ते यांनी ज्या वेळी गंगापुरीचा घाट बांधला त्याच वेळी त्या घाटाजवळ नदीचे पाणी राहावे यासाठी पात्राच्या दक्षिण बाजूला एक मोठी दगडी ताल बांधलेली होती. त्यामुळे घाटाजवळ नदीचे पाणी मोठ्या प्रमाणात राहत असे. काळाच्या ओघात ही ताल हळूहळू पडून गेली. त्यामुळे नदीच्या पात्रात वाळू साचू लागली. त्यासाठीच भाऊशास्त्री यांनी ती ताल परत बांधावी असा सल्ला सरदार रास्ते यांना दिला होता. परंतु त्यांनी ते काम करण्याचे मनावर घेतले नाही. आता तर ती ताल अजिबात पडून गेली असून तेथे तिचे अवशेपही दिसत नाहीत. त्यामुळे गंगापुरीतील नदीचे पात्र वाळूने भरून गेले आहे.

ता. २० डिसेंबर १९०९ रोजी भाऊशास्त्र्यांची प्रथम पत्नी सौ. गिरिजाबाई यांचे निधन झाले. त्यांना दोन मुली होत्या परंतु पुत्रसंतान नव्हते. भाऊशास्त्री यांचा हेतू 'धर्म' मासिक सुरू ठेवून ऋग्वेद, मनुस्मृती, शंकराचार्यांच्या सर्व ग्रंथांची भाषांतरे करण्याचा होता. तो अनाश्रमी राहून शेवटास जाणे शक्य नसल्याने त्यांनी पुन्हा विवाह करण्याचे ठरविले. द्वितीय पत्नी दुर्गाबाई या वाई येथीलच रघुनाथ रामचंद्र अभ्यंकर यांच्या कन्या. परंतु त्या वयाने फार लहान होत्या. त्यामुळे या द्वितीय विवाहाचे प्रकरणही फार गाजले.

त्या वेळी 'सारडा' कायदा मंजूर झाला होता. ठराविक वयापेक्षा लहान मुलीशी लग्न करण्यास बंदी घालण्यात आली होती. त्या वेळी वाईतील सुधारक लोकांचे पुढारीपण शंकर महादेव पाटणकर वकील यांच्याकडे होते. त्यांनी त्या मुलीचा एक मामा गाठला व त्याच्या वतीने लग्नास प्रतिबंध करणारा कोर्टाचा हुकूम मिळविला. तो हुकूम बजावण्यासाठी कोर्टाचे बेलिफ वगैरे भाऊशास्त्र्यांच्या घरी आले. त्यांना याबाबतची माहिती अगोदरच मिळाली होती. भाऊशास्त्र्यांच्या घराचा मुख्य दरवाजा दक्षिणाभिमुखी होता. तो त्यांनी आतून लावून घेतला. कोर्टाचे लोक दारात येऊन बसले. भाऊशास्त्री लग्नाला जाण्यासाठी बाहेर पडले म्हणजे मनाईहुकूम बजावण्याचा त्यांचा इरादा होता. परंतु भाऊशास्त्री उत्तर बाजूकडे असलेल्या दुसऱ्या दरवाजातून घराच्या मागील बाजूस असलेल्या शेतात गेले आणि तेथून लग्नासाठी रवाना झाले. या तऱ्हेने कोर्टाचा मनाईहुकूम चुकविल्याबद्दल पुढे त्यांच्यावर कारवाई झाली. त्यावर त्यांनी असा युक्तिवाद केला की, "माझे घर दक्षिणाभिमुखी आहे. मी लग्नासारख्या शुभ कामासाठी निघालो होतो. त्यामुळे दक्षिणेस तोंड करून निघणे अनुचित होते. त्यामुळे फक्त याच

कारणासाठी मी उत्तराभिमुखी तोंड करून घरावाहेर पडलो. कोर्टाच्या मनाईहुकूमाची मला काहीच माहिती नव्हती व तो चुकविण्याचा माझा उद्देश नव्हता." मात्र त्या दिवशी रात्री लग्न उरकून वरातीने परत येत असताना भाऊशास्त्री व त्यांचे समर्थक यांनी पाटणकर बकिलांच्या घरासमोर हैदोस घातला.

१९१० साली वाईला मुंवईच्या गव्हर्नरांनी भेट दिली. त्या वेळी लोक नदीचेच पाणी पितात हे पाहून त्यांना आश्चर्य वाटले. नळाने पाणीपुरवठा करण्याची योजना तयार करण्याचा त्यांनी आदेश दिला. त्यावर सनातनी मंडळींची ओरड सुरू झाली. भाऊशास्त्र्यांचा युक्तिवाद असा की, नळाचे पाणी कोणत्याही जातीचा माणूस सोडणार. त्यामुळे सर्वच पाणी विटाळणार आणि ब्राह्मणांचे सोवळे धोक्यात येणार. त्या काळी सनातनी ब्राह्मण मंडळींचे एवढे वजन होते की, त्यांचा विरोध होत असेल तर सरकार धोरण वदलायचे. त्यामुळे नळाची योजना वारगळली व पुढे जवळजवळ ६० वर्षांनी पाणीयोजना अंमलात आली.

अप्पाशास्त्री राशिवडेकर नावाचे एक संस्कृत विद्वान वाईमध्ये राहत होते. त्यांनी 'मोदवृत्ता'चे संपादक दामोदर लक्ष्मण लेले यांना भाऊशास्त्र्यांच्या ऐवजी संस्कृत ग्रंथांची भाषांतरे करून देण्याचे कवूल केले होते. या गोष्टीचा भाऊशास्त्र्यांना फार राग आला होता. अप्पाशास्त्री राशिवडेकर हे मूळचे कोल्हापूर संस्थानातील, परंतु विद्वत्तेवावतची वाईची कीर्ती ऐकून येथे येऊन राहिले होते. संस्कृतचे मोठे विद्वान आणि संस्कृतमध्ये उत्तम लेखन करण्याची हातोटी होती. त्यांनी 'संस्कृतचंद्रिका' या नावाचे एक मासिक चालवले होते. ते संपूर्ण भारतात प्रसिद्ध होते. अप्पाशास्त्र्यांची प्रसिद्धी वाईतील काही शास्त्र्यांना पाहवली नाही व त्यांनी त्यांना गोत्यात आणावयाचे ठरवले. गंगापुरीत एक सावकार होते. त्यांचे एका स्त्रीशी संवंध होते. दुपारी जेवणानंतर तिच्याकडे जाऊन तांबूल-सेवन करण्याची त्यांची पद्धत होती. एक दिवस दुपारी सावकार या स्त्रीकडे गेले असताना कोणीतरी उनाड मुलाने घराला वाहेरून कडी घातली. हे प्रकरण फार पेटले. आणि राशिवडेकर शास्त्र्यांनी हे काम केले, असा खोटाच पुरावा पुढे येऊ लागला. यावावत त्यांच्यावर फौजदारी खटला झाला. त्याचा त्यांना मोठा मनस्ताप झाला. शेवटी निर्दोष सुटले. परंतु वाईत राहावे असे त्यांना वाटेना. वाई सोडून जाताना त्यांनी म्हटले –

"नमो वाई क्षेत्राय। दुर्जन कंटकिताय नमो नमः।।"

१९ व्या शतकाच्या शेवटच्या व विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीच्या काळातील वाईतील सर्वांत वादळी व्यक्तिमत्त्व म्हणजे भाऊशास्त्री लेले होत. ते अत्यंत विद्वान, बहुश्रुत, उत्तम लेखक, वक्ते, वैद्यकशास्त्रात प्रवीण असे होते. परंतु त्यांची दुसरी वाजू म्हणजे कुटाळखोरी. विरोधकांची अश्लील भाषेत टर उडवणे इ. दुर्गुण त्यांच्यात होते. विरोधकांची निर्भर्त्सना करण्यासाठी कोणतीही भाषा वापरायला ते कमी करीत नसत. आचार्य अत्रे यांनी, विरोधकांची टर उडविण्यासाठी भाऊशास्त्री ज्या क्लृप्त्या वापरीत त्यांतील बऱ्याचशा आपण वापरल्या असे कवूल केले आहे यातच सर्व आले.

प्राज्ञपाठशाळेचे संस्थापक नारायणशास्त्री मराठे यांच्यावद्दल भाऊशास्त्री यांना फारसे प्रेम नव्हते; कारण ते परिवर्तनवादी शास्त्री होते. त्यामुळे त्यांना वाईतून पळवून लावण्याचा चंग भाऊशास्त्र्यांनी वाळगला होता. त्यात ते यशस्वी झाले नाहीत हे मोठे भाग्यच समजायचे.

असे जरी असले, तरी त्यांच्यासारखी कुशाग्र बुद्धिमत्ता व गाढा व्यासंग असणारा दुसरा विद्वान सापडणार नाही असेच नारायणशास्त्री मराठे यांचे भाऊशास्त्र्यांवद्दल मत होते. तसेच पुणे येथे एकदा वसंतव्याख्यानमालेत व्याख्यान देताना भाऊशास्त्री यांनी नारायणशास्त्री मराठे यांचा गौरवाने उल्लेख केला होता. वैराग्य आणि विद्वत्ता यांचा आदर्श म्हणजे नारायणशास्त्री मराठे हे आहेत, असे मत मांडले होते.

भाऊशास्त्री यांची ग्रंथसंपदा अफाट अशीच आहे. त्यांनी रामायण, गीताभाष्य, देवीभागवत यांची मराठी भाषांतरे पूर्ण करून छापली आहेत. तसेच महाभारत द्रोणपर्वापर्यंत प्रसिद्ध झाले आहे. याशिवाय योगवासिष्ठ, ऋक्संहिता, कृष्णयजुर्वेद-संहिता, उपनिषदे इ. अनेक ग्रंथांची भाषांतरे करण्याचे काम सुरू केले होते. परंतु काही भाषांतरे अपुरी राहिली आहेत. लहानमोठे मिळून एकूण ३५ ग्रंथ त्यांनी प्रसिद्ध केले आहेत. ही काही साधी कामगिरी नाही.

भाऊशास्त्री यांची प्रचंड ग्रंथसंपदा पाहिली म्हणजे आश्चर्य वाटते. भाऊशास्त्री यांनी केलेली भाषांतरे उत्तम, चोख झाली असल्यावद्दलचा अभिप्राय त्यावेळच्या अनेक विद्वानांनी व्यक्त केला आहे. अगोदर व्याख्याने देऊन नंतर त्यांचे पुस्तक काढणे, पुस्तकांत अभ्यासकांच्या सोयीसाठी प्रथम व शेवटी पाने ठेवणे, पुस्तकातील मजकुराला उठाव येईल अशी चित्रे

छापणे असे अनेक उपक्रम त्यांनी सुरू केलेले होते. त्यांनी प्रकाशित केलेल्या पुस्तकांचे एक वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांतील वरीचशी पुस्तके त्यांनी 'आर्यधर्मदर्पण' या मासिकात प्रकाशित केली आहेत. त्या मासिकाचे अंक ते अशा तऱ्हेने छापायचे की, प्रत्येक ग्रंथाची पाने क्रमशः घालून इतर मजकुराची वेगळी पाने घालून दरमहा अंक प्रसिद्ध करायचा. जेवढे वर्गणीदार असतील तेवढे अंक दरमहा तयार करायचे व त्याशिवाय फुटकळ विक्रीसाठी १०० अंक तयार करून ठेवायचे. त्यानंतर फक्त ग्रंथांची पाने वेगळी काढून दर महिन्याच्या अंकाची पुढची पाने पुढे लावत जायचे. व अशा तऱ्हेने एकेक ग्रंथ पुरा करायचा. ग्रंथ पुरा झाला की, त्याच्या प्रती व्यवस्थित बांधून ठेवायच्या. ग्रंथांची किंमत ठरवून ते ग्रंथ नंतर विकायचे. दरमहा मासिकातून ग्रंथ प्रकाशित केल्यामुळे त्यांच्या हातून मोठी ग्रंथनिर्मिती होऊ शकली. कारण दर महिन्याचे मासिक वेळेवर निघाले पाहिजे याची निकड असायची. मोदवृत्त छापखान्यात छापलेले वरेच अंक याच तऱ्हेने छापून प्रसिद्ध केलेले आहेत. 'संस्कारादर्श' नावाचे पुस्तक तर, त्या पुस्तकाच्या आश्रयदात्याच्या मुलाच्या व्रतबंधाच्या वेळी प्रसिद्ध करण्याची जरुरी असल्याने, त्यांनी एक महिना मुंबई येथे राहून दररोज एकटाकी लिखाण करून ते आत्माराम छापखान्यात छापण्यास द्यायचे व दुसऱ्याच दिवशी आलेली प्रुफे स्वतःच तपासून पुढील मजकूर लिहून द्यायचा असे करून एक महिन्यात तयार करून सादर केले. ते ३८० पानांचे पुस्तक आहे. १९१५ साली असणाऱ्या छपाईच्या सोयी वगैरे लक्षात घेता, एवढे मोठे पुस्तक स्वतः लिहून, त्याची प्रुफे तपासून, छापून घेऊन एक महिन्याच्या अवधीत प्रसिद्ध करणे हा त्या काळातील एक विक्रमच म्हणावा लागेल. असे अनेक विक्रम भाऊशास्त्र्यांनी त्यांच्या प्रकाशनांबावत केले आहेत.

त्यांच्या मोदवृत्त छापखान्यातील छपाईचा दर्जा उत्तम प्रतीचा असून ग्रंथांची बांधणी वळकट केली असल्याचे दिसते. १०० वर्षे होऊन गेली तरी त्यांचे ग्रंथ अजून उत्तम स्थितीत आहेत. शिवाय मूळ संस्कृत छापायचे आणि त्याच्या खाली त्याचा अनुवाद मराठीत छापायचा असे करणे किती जिकिरीचे असेल याची छपाईच्या कामाची माहिती असणाऱ्यांनाच कल्पना येईल.

भाऊशास्त्र्यांना अनेक विषयांत गती होती. शेती करून उत्तम पीक काढावे अशी त्यांची इच्छा होती. सरदार रास्ते यांचे वाई येथील वेलबाग नावाचे शेत खंडाने घेऊन त्यांनी वेदात सांगितल्याप्रमाणे कृपिकर्मे करण्याचे प्रयोग केले. एवढेच नव्हे तर ज्वारीचे संकरित वियाणे करण्याचाही प्रयोग केला. तो यशस्वीही झाला. परंतु तो आर्थिक दृष्ट्या फार महाग पडू लागला. त्यामुळे त्याची फारशी प्रसिद्धी झाली नाही व लोकांनी त्या उपक्रमाची चेष्टाच केली. अलीकडे निरनिराळी संकरित वियाणी निघाली आहेत. परंतु भाऊशास्त्री यांनी या शतकाच्या सुरुवातीसच त्याचा प्रयोग केला होता, हे विशेष. तसेच गोमय व गोमूत्र यांत ज्वारीचे दाणे भिजवून जमिनीत हाताने एकेक दाणा लावीत जाण्याचा प्रयोग केला. भुईमुगाची लागण करताना एकेक दाणा लावीत जाताना वायका कदाचित शेंगदाणे तोंडात टाकतील म्हणून ते रॉकेलमध्ये वुडवून देत असत. याला विक्षिप्तपणाशिवाय दुसरे काय म्हणता येईल? वेलवागेप्रमाणे वाईजवळ वावधन गावातील एक शेत खंडाने घेऊन तेथे त्यांनी शेतीचे प्रयोग केले. या कामात त्यांचा वराचसा वेळ जात असे. परंतु त्यातून हाताला काही लागत नसे.

भाऊशास्त्री यांनी दुसरा विवाह केल्यानंतर वाई येथे मोठा सोमयाग सपत्नीक केला. त्या वेळी त्यांनी अग्निहोत्र धारण केले. तेव्हापासून त्यांना गावात सोमयाजी दीक्षित असे लोक संवोधू लागले. अग्निहोत्र व्रत हे फार कडक असते. त्याची अनेक वंधने पतिपत्नीवर असतात. पत्नीला तर गावाची वेस ओलांडणे वर्ज्य असते. भाऊशास्त्र्यांचा व्यक्तिगत आचार कर्मनिष्ठ असल्याने ते ती सर्व वंधने काटेकोरपणे पार पाडत असत. सोमयागाप्रमाणे शतचंडी अनुष्ठान व त्याचप्रमाणे इतर कितीतरी अनुष्ठाने त्यांनी करवली व त्यासाठी श्रौतसूत्रे तपासून पाहिली. यज्ञकुंडाचा आकार केवढा ठेवायचा, निरनिराळ्या आहुती देण्यासाठी वेगवेगळी यज्ञकुंडे कशी तयार करायची ते मूळ ग्रंथात सांगितल्याप्रमाणे काटेकोरपणे करण्याचा त्यांचा प्रयत्न होता. श्रौतविद्येतील पारंगततेमुळे त्यांना 'श्रौताचार्य' अशी पदवीही लोकांनी दिली. परंतु शंकराचार्यांनी दिलेल्या 'धर्ममार्तंड' या पदवीने ते ओळखले जायचे व स्वतःही या पदवीचा मोठ्या अभिमानाने वापर करायचे.

लो. टिळक यांचा *गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र* हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यानंतर त्या ग्रंथाची स्तुती करणारे व त्या ग्रंथातील मतांना विरोध करणारे असे अनेक टीकाकार उदयाला आले. *गीतारहस्या*ची स्तुती करणारांमध्ये टिळक-भक्तांचा भरणा होता. भाऊशास्त्री हे टिळकांचे भक्त असूनही त्यांनी *गीतारहस्या*वर फार मोठी टीका केली आहे. कारण टिळकांनी

त्यांच्या ग्रंथात शंकराचार्यांनी संन्यासमार्गाचे जे चित्रण अत्यंत वैशिष्ट्यपूर्ण अशा भाषेत केलेले होते ते खोडून काढले व कर्मयोगसिद्धान्त मांडला. शंकराचार्यांचे मत खोडून काढले याबद्दल भाऊशास्त्र्यांना सात्त्विक संताप आला होता. त्यातूनच त्यांनी *गीतारहस्या*वर टीका केली होती. *लो. टिळक चरित्र*खंड ३ मध्ये न.चिं. केळकर यांनी गीतारहस्यावरील भाऊशास्त्र्यांच्या टीकेबद्दल खालीलप्रमाणे मजकूर प्रसिद्ध केला आहे.

' "प्रतिकूल टीकाकारांत वाईचे भाऊशास्त्री लेले यांचा क्रम लागतो. लेलेशास्त्री यांनीही गीताभाष्याचे चांगले अध्ययन केलेले होते. गीतारहस्याची लेखी प्रत लेलेशास्त्री यांनी वाचली होती आणि बऱ्याच उपयुक्त व मार्मिक सूचनाही केल्या होत्या," असा टिळकांनी ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत त्यांचा उल्लेख केला आहे. तथापि या ज्या सूचना त्यांनी टिळकांना केल्या त्या टिळकांच्या दृष्टीने केल्या असे म्हणावे लागेल. निदान त्या करताना विरोधक टीकाकाराची भूमिका लेलेशास्त्री यांच्या मनात विशेष स्पष्टपणे प्रकट झाली नव्हती. लेलेशास्त्री हे एक खंदे लेखक होते. त्यांचा लेखन-व्यवसाय जसा मोठा जबर, तसा त्यांचा युक्तिवाद व भाषाही उघड व अप्रतिहत असे. शिवाय भाषेचा कडकपणा, खवचटपणा, वाटेल त्यावर व वाटेल तसे तोंड बेगुमान टाकण्याची त्यांची सवय या सर्व गोष्टी लक्षात घेता त्यांनी *गीतारहस्या*वर जी टीका केली ती त्यांच्या नेहमीच्या मानाने पाहता बरीच सौम्य होती, असे म्हणण्यास हरकत नाही. 'धर्मनिबंधमाला' या मासिक पुस्तकाच्या पहिल्या अंकात 'भगवान शंकराचार्य व लोकमान्य टिळक' या मथळ्याखाली त्यांनी लेखमाला सुरू केली आणि पुढे पाचव्या अंकापासून कित्येक अंक त्यांनी *गीतारहस्या*च्या परीक्षणाने भरून काढले आहेत. तेव्हा अशा टीकाकाराचे म्हणणे *गीतारहस्या*संबंधाने काय आहे हे थोडक्यात दिले पाहिजे. लेलेशास्त्री लिहितात, "गीतेचे रहस्य टिळकांनी काढले ते शंकराचार्यांच्या रहस्याहून एका गोष्टीत भिन्न होते. पण टिळकांचा शंकराचार्यांशी जो विरोध होता तो समप्रमाण आहे व त्यामुळे समाजाचे काहीएक नुकसान न होता झाला तर फायदाच होणार आहे. वर्णाश्रमविहित कर्मे केल्याशिवाय अंतःकरणशुद्धी नाही व त्या शुद्धीशिवाय ज्ञान प्राप्त नाही, ज्ञानप्राप्तीशिवाय मोक्ष नाही हा शंकराचार्यांचा सिद्धान्त टिळकांनाही मान्य आहे. परंतु शंकराचार्यांचे जे मत टिळकांना मान्य नाही ते हे की, संन्यासाश्रम स्वीकारल्याशिवाय मोक्ष प्राप्त होण्याचा संभव नाही. फक्त टिळकांचे म्हणणे असे की, ज्ञानोत्तर संन्यासाप्रमाणे मोक्षप्राप्ती होईल तशीच ज्ञानोत्तर कर्मानुष्ठानानेही होईल. टिळकांचे हे मत जुन्या शास्त्रीलोकांना मान्य होणे शक्य नाही. परंतु ज्या श्रुतिस्मृति प्रमाणांवरून टिळकांचे हे मत झाले होते ती प्रमाणे मात्र जुन्या पंडितांना खोडता येणे शक्य नाही. उलट, खुद्द शंकराचार्यांचे जे मत आहे ते जुन्या मताच्या पंडितांना व शंकराचार्यांच्या अनुयायांना सर्वस्वी मान्य आहे." अशा रीतीने जुन्या पंडितांचा आचार्यांशी काही मुद्द्यांवर विरोध व टिळकांचा आचार्यांशी काही मुद्द्यांवर अविरोध त्यांनी दाखविला. पण *गीतारहस्य*परीक्षणात त्यांनी *गीतारहस्या*च्या विरोधाला प्रारंभ केला व पूर्वीच्या लेखाबद्दल असे म्हटले की, "टिळकांनी आपल्या ग्रंथाची हस्तलिखित प्रत आम्हाला दाखविली त्या वेळी ज्या सूचना टिळकांच्या मताला अनुकूल होण्यासारख्या होत्या त्याच त्यांना केल्या. तसेच पहिल्या लेखात टिळकांना अनुकूल अशी वचने आम्ही दिली, तीही टिळकांना अनुकूल भासणारीच दिली आहेत. पण ते करताना शंकराचार्यांचे मत बरोबर नाही असे आम्ही कोठे म्हटलेले नाही. अर्थात टिळकांच्या ग्रंथावर टीका करावयाची तर त्यांना अनुकूल वचने कोणती ती सर्व आधी पारखून घ्यावी, ती नीट लावावी व अशा रीतीने अनुकूल असणारी सर्व बाजू लक्षात घेऊन नंतर मग त्याच्यावर टीका केली तर ती अधिक खंबीर होते. म्हणून सकृत् दर्शनी टिळकांना अनुकूल असे मत मी प्रकट केले आहे", असा त्यांनी खुलासा केला.

'ही टीका पुढे कित्येक दिवसपर्यंत सुरू होती. लेलेशास्त्री यांचे म्हणणे असे की, शंकराचार्यांचे गीताभाष्यच बरोबर आहे व टिळकांनी *गीतारहस्या*तील मजकूर समजूनउमजून विपरीत लिहिला नसला, तरी तो ठिकठिकाणी विपरीत म्हणून खोडून टाकला पाहिजे. हे काम सौम्य शब्दांत करावयाचे, असा त्यांचा प्रथम संकल्प होता. पण पुढे लवकरच तो सुटला व आपल्या स्वभावाप्रमाणे त्यांनी टिळकांवर कडक शब्दयोजना करताना वापटशास्त्र्यांनाही मागे टाकले आहे. त्यांनी टिळकांच्या ग्रंथातील निरनिराळी वचने एकत्र करून त्यांची विसंगती दाखविली. आपण स्वतंत्र विचारपूर्वक गीतेची अनेक पारायणे केली, या टिळकांच्या विधानाचा त्यांनी उपहास केला. नीटसा बोध न होण्यासारखी अनेक विधाने टिळकांनी केली असे म्हटले आहे. टिळक हे ग्रंथात लिहिलेल्या मजकुरातून कोठेही बांधले जाऊ न शकण्यासारखे म्हणजे "धंदेवाल्या साक्षीदारा-प्रमाणे" मोघम अनेकार्थी शब्दयोजना करतात. ग्रंथात नडले

तर टीपेकडे बोट टाखवतात. टीपेत नडले तर ग्रंथावर सावरून घेतात. "पण", "किंवा "असल्या शब्दांच्या आधाराने पळवाट निर्माण करून ठेवतात. आपल्याला अनुकूल असतील तेवढेच शब्द जमेला धरतात, बाकिच्यांचा खुलासा करीत नाहीत. त्यांची भापाही कित्येक ठिकाणी शुद्ध नाही. शब्दयोजनेमध्ये धरसोडीचा प्रकार फार झाला आहे. हाती 'केसरी' आहे म्हणून टीकाकारांवर ते मुलुखमैदान सोडून टीकाकारांचा उपहास करतात. टिळकांनी घेतलेल्या आधारभूत संस्कृत वचनांचा अर्थ त्यांना लागला नव्हता. कित्येकांचे भापांतर चुकले आहे. आणि कित्येक ठिकाणी टिळकांचा अर्थ घेतला तर भगवान श्रीकृष्णच असंबद्ध प्रलाप करणारे होते असे ठरेल. तात्पर्य, अमुक एका बाजूने *गीतारहस्या*वर आक्षेप घेता येणार नाहीत अशी बाजू त्यांनी ठेवलेलीच नाही. एवढ्याने समाधान न होता बापटशास्त्र्यांप्रमाणे लेलेशास्त्री यांनीही अर्थासह गीता प्रसिद्ध करण्याचे योजले. *गीतारहस्या*चे खंडन भरतखंडातील लोकांनी करावे म्हणून ते एका संस्कृत ग्रंथाच्या रूपाने सर्व हिंदुस्थानभर प्रसिद्ध करण्याचा शास्त्रीबुवांचा विचार होता. व त्या लेखांचा पूर्वभाग १९१६ सालच्या मार्च महिन्यात त्यांनी पुणे येथील "वाग्वर्धिनी" सभेमध्ये वाचूनही दाखविला. हे करताना ज्या विद्वान लोकांनी *गीतारहस्या*चे समर्थन केले त्यांचीही हजेरी लेलेशास्त्री यांनी घेतली आहे. उदाहरणार्थ, चिंतामणराव वैद्य यांनी 'चित्रमयजगता'त *गीतारहस्या*वर टिळकांना उघड अनुकूल असा एक लेख लिहिला. त्यावर लेलेशास्त्री यांनी पुढील शब्दांनी टीका केली आहे. "गीताभाष्यातील सिद्धान्त रा.ब. वैद्यांना न कळणे स्वाभाविक आहे. पण वाचकांनी मात्र तसे समजणे योग्य नव्हे. प्रत्येक परीक्षेत बक्षिसे मिळविलेल्या रावबहादूरांसारख्या जंगी एम.ए., एलएल.बी. ना शारीरभाष्य समजणे शक्य असते, तर मोठमोठ्या कॉलेजमधून विद्यार्थ्यांना नव्हे परंतु प्रोफेसर लोकांना विषय समजावून सांगण्याकरिता शास्त्री लोक ठेवण्याचे काही प्रयोजनच उरले नव्हते." वरील अवतरण देण्याचा आमचा हेतू इतकाच की, *गीतारहस्या*वर अनुकूल-प्रतिकूल टीकेचा वाद सुरू झाल्यानंतर लवकरच या धार्मिक विषयाला सामान्य राजकीय विषयाचे स्वरूप आले. बापटशास्त्र्यांची टीका केवळ टिळकांनी शंकराचार्यांवर टीका केली या रागामुळेच प्रवृत्त झालेली होती. पण भाऊशास्त्री लेले यांची टीका म्हणजे वाऱ्याच्या वावटळीसारखी असावयाची. ती कोणीकडून येईल, कोणीकडे जाईल, कोणावर हल्ला करील, कोणाला जाताजाता विनाकारण धक्का देईल व कोणाविषयी किती शुद्रता बुद्धी प्रगट करील याचा नेमच नव्हता. आणि त्याप्रमाणेच त्यांची या विपयावरील टीका अनुभवास आली.'

वरीलप्रमाणे *गीतारहस्या*वर त्यांनी टीका केली तरी लो. टिळकांच्या ठायी त्यांची भक्ती कायम होती. टिळकांचा उल्लेख ते नेहमी गुरुवर्य टिळक असा करीत असत. सप्टेंबर १९१७ मध्ये वाई शहरात झालेली महत्त्वाची घटना म्हणजे लो. टिळक यांचा होमरूलच्या प्रचारासाठी झालेला दौरा होय. दि. १९-९-१७ रोजी लोकमान्यांचे वाईस आगमन झाले. त्या वेळी दामोदर आश्रमाच्यासमोर काढण्यात आलेला एक फोटो उपलब्ध आहे. त्यात नानासाहेब वैद्य, दादासाहेब करंदीकर, भाऊशास्त्री लेले, नारायणशास्त्री मराठे, कुशाभाऊ अभ्यंकर, खटावकर वकील, साबणे वकील, बाबूराव पंडित, बाळूकाका पंडित, आबा लेले वगैरे व्यक्ती आहेत. त्या वेळी विद्यार्थी असलेले जटाधारी लक्ष्मणशास्त्री जोशीही आहेत. लोकमान्यांची शहरातून मिरवणूक निघून गणपती घाटावर त्यांची जाहीर सभा झाली. त्या सभेत वाईकर नागरिकांच्या वतीने जे मानपत्र लोकमान्यांना दिले ते अखिल भारतीय कीर्तीचे भाऊशास्त्री लेले यांच्याऐवजी नारायणशास्त्री मराठे यांच्या हस्ते देण्यात आले. कारण टिळकांच्या ध्येयवादाशी लेले यांच्या विचारांपेक्षा मराठेशास्त्री यांच्या विचारांची संगती अधिक जुळली होती. दिनकरशास्त्री कानडे यांच्या देशभक्तीच्या संकल्पांचा अर्थ, न बोलता, अनेक पुढाऱ्यांच्या मनाला उमगून जिव्हाळा उत्पन्न झाला होता. या सभेत भापण करताना भाऊशास्त्री लेले हे लोकमान्यांसमोर उभे राहून बोलले. या वेळी त्यांच्या पाठीला कुबड आले होते. त्या भाषणात ते म्हणाले की, "मी या महात्म्याच्या पुढे उभा राहून बोलतो आहे याचे लोकांना कदाचित आश्चर्य वाटेल. परंतु माझी अशी कल्पना आहे की, या महापुरुषाची नजर जर माझ्या कुबडावर पडली तर कदाचित ते कुबडही जाईल."

कदाचित हे भाऊशास्त्र्यांचे शेवटचेच जाहीर भाषण असावे. कारण त्याच्या पुढच्याच वर्षी इन्फ्लुएन्झाच्या साथीत ते मृत्युमुखी पडले.

भाऊशास्त्री यांचा आणखी एक उद्योग सांगितल्याखेरीज त्यांच्यावरील लेख पुरा करता येणार नाही. त्यांनी आयुर्वेदशास्त्राचा खूप अभ्यास केला होता. अनेक शास्त्रोक्त भस्मे, चूर्णे

अनुक्रमणिका

व इतर औषधे त्यांनी तयार केली होती, व ते उत्तम पद्धतीनें रोगचिकित्सा आणि निदान व औषधोपचार करीत असत.

भाऊशास्त्र्यांचा राहता वाडा आमच्या घराजवळ मध्ये फक्त एक घर टाकून होता. माझ्या लहानपणी मी त्या वाड्यात वऱ्याच वेळा गेलेलो आहे. त्या वेळी तेथे साने नावाचे एक खादीधारी गृहस्थ भाडेकरू म्हणून राहत होते. वाडा जुन्या पद्धतीचा, पेटीवंद असा होता. तो भाऊशास्त्री यांनी स्वत: वांधलेला होता. वाड्यात गेले की, ओटीवर पश्चिमेकडे वाइंडिंगचे सर्व सामान असे. तेथे वसून साने हे वुक-वाइंडिंग करीत असत. उजव्या वाजूस भिंतीला टेकून खिळे जुळविण्याचे मोठाले स्टँड असत व त्याच्यापुढे छपाई-यंत्र ठेवलेले असे. ते चालू नसे. परंतु ते घासूनपुसून स्वच्छ ठेवीत असत. चौकातून आत गेले की, डाव्या वाजूस स्वयंपाकघर व आतील वाजूस माजघर होते. माजघराच्या पश्चिमेस खुली जागा असून त्यात विहीर होती. त्याच्या मागील पडव्यात यज्ञकुंडे तशीच ठेवलेली होती. परंतु वाड्याच्या सर्व माड्या पुस्तके व मासिके यांच्या गठ्ठ्यांनी भरलेल्या असत. एवढी कसली पुस्तके आहेत याचे लहान वयात आश्चर्य वाटत असे. परंतु ते पुस्तकांचे गठ्ठेही साने झटकून नीट ठेवीत असत. साने यांची वहीण म्हणजे सौ. इंदिरावाई नियोगी. न्या. भवानीशंकर नियोगी आणि त्यांच्या पत्नी वहुधा प्रत्येक उन्हाळ्यात वाईस येऊन भाऊशास्त्र्यांच्या वाड्यात राहत असत. त्यांनीही तेथील ग्रंथसंपदा नक्कीच पाहिली असणार.

पुढे भाऊशास्त्र्यांच्या जावयांनी तो वाडा पाडून सामान विकण्याचे ठरविले. कृष्णावाई धर्मपुरीच्या चालकांनी ते सामान घेण्याचे कवूल केले. १९५० सालात भाऊशास्त्री यांचा वाडा पाडण्यात आला. तो वाडा पाडण्यापूर्वी अनेक ट्रक भरतील एवढी रद्दी आमच्या डोळ्यादेखत भरून नेली. त्या वेळी त्याचे महत्त्व कळले नाही. परंतु इतर जाणत्या माणसांसही कसे कळले नाही याचे आता आश्चर्य वाटते. त्या रद्दीतच भाऊशास्त्र्यांची अनेक प्रकाशने, त्यांनी प्रकाशित केलेल्या मासिकांचे अंक नक्की असणार. ते सर्व रद्दीच्या भावाने जाऊन नष्ट झाले, याची आता मनाला फार खंत वाटते. महामहोपाध्याय दत्तो वामन पोतदार यांच्या संभारातही 'धर्म' मासिकाचे अनेक अंक होते. ते एका ड्रममध्ये ठेवले होते. एकदा त्यांनी त्यातील काही अंक काढून मला दाखविले होते. परंतु दुसऱ्या कोणासही ते अंक पाहू देत नसत. आता त्यांतील काही अंक कदाचित शिक्षण प्रसारक मंडळीने जतन करून ठेवले असण्याची शक्यता आहे.

भाऊशास्त्र्यांनी लिहिलेली अनेक पुस्तके व 'धर्म' मासिकांचे अंक वाई प्राज्ञपाठशाळेचे ग्रंथालय व लोकमान्य टिळक वाचनालय, वाई येथे उपलब्ध आहेत.

परिशिष्ट

भाषांतराबद्दलचा अभिप्राय

वे.शा. काशिनाथ दीक्षित लेले यांनी केलेली वेदान्तसूत्रे व गीता यांवरील शांकरभाष्यांची भाषांतरे आणि विष्णुपुराणादिक इतर धार्मिक ग्रंथांची भाषांतरे आमच्या पाहण्यात असून वेळोवेळी त्यांतील काही काही भागांचा आम्ही सूक्ष्मरीत्या विचारही केलेला आहे. त्यावरून ही भाषांतरे चांगली व सुवोध झाली आहेत असे म्हणण्यास आम्हास काहीच हरकत दिसत नाही. शास्त्रीबुवांचा अशा प्रकारच्या धार्मिक ग्रंथांवर आज सुमारे चाळीस वर्षांचा व्यासंग असून मराठी भाषा लिहिण्याचाही त्यांस चांगला सराव असल्यामुळे ह्या व असल्या ग्रंथांची भाषांतरे करण्याच्या कामी त्यांच्याप्रमाणे अधिकारी नेहमीच फार थोडे असणार हे सांगावयास नको. भारतासारख्या ग्रंथाचे भाषांतर करण्यास श्रुतिस्मृती पुराणांची वरीच माहिती असावी लागते. ती शास्त्रीवोवांस आहे. इतकेच नव्हे तर महाभारताच्या व इतर ग्रंथांच्या भाषांतरावरोवरच मूळ ग्रंथही जेथल्या तेथेच त्यांनी दिलेला आहे. हा त्यांच्या ग्रंथांचा विशेष गुण आहे व त्यामुळे हे ग्रंथ अधिक संग्राह्य झाले आहेत. पण महाभारताचे भाषांतर अपुरे राहिल्यामुळे ते जितके पुढे यावे तितके आले नाही ही दु:खाची गोष्ट आहे. यासाठी शास्त्रीवोवांनी हे भाषांतर शक्य तितक्या लवकर पुरे करावे अशी त्यांस आमची सूचना आहे. महाभारताचे मुळासह भाषांतर छापणे हे काम अवघड आहे. पण जवळजवळ निम्मा भाग ज्याअर्थी पुरा झालेला आहे त्याअर्थी ते होण्यास आश्रयदात्यांची उणीव पडेल असे आम्हास वाटत नाही. कसेही असो महाभारताचे आणि ऋग्वेदसंहितादी दुसऱ्या त्यांच्या अपुऱ्या भाषांतर ग्रंथांचे काम त्यांच्याच हातून पुरे होणे इष्ट व जरूर आहे व लोकाश्रयाने ते लवकरच घडून येईल; अशी आम्हास उमेद आहे.

वाळ गंगाधर टिळक, पुणे, जुलै १९१४.

❈





अनुक्रमणिका

आधुनिक मराठी ज्ञानसंकलक कोशरचना : स्वरूप व उपयुक्तता (१)

रा.ग. जाधव

आधुनिक मराठीत एकविषयसंग्राहक, अनेकविषयसंग्राहक व सर्वविषयसंग्राहक अशा तीनही प्रकारांतील कोशरचना उपलब्ध आहेत. एकभाषिक, द्वैभाषिक, बहुभाषिक व पारिभाषिक शब्दकोशांपेक्षा (डिक्शनरीज) अशा माहितीपर कोशांचा वेगळेपणा दाखवण्यासाठी ज्ञानकोश, महाकोश व विश्वकोश यांसारख्या संज्ञा वापरल्याचे दिसून येते. (इंग्रजीत मात्र 'एन्सायक्लोपीडिया' ही एकच संज्ञा रूढ असल्याचे आढळते.) संहिता, संग्रह, दर्शन, पुराण, कोश अशा संज्ञा संस्कृतातील माहितीपर संकलनांना दिलेल्या आढळतात. अशा माहितीपर कोशवाङ्मयाचे स्वरूप व उपयुक्तता जाणून घेण्यासाठी या निबंधात पुढील मराठी कोशरचनांचा आधार घेतला आहे :

अ) सर्वविषयसंग्राहक कोश

१ *महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश* – (२३ विभाग)
संपादक – डॉ. श्री.व्यं. केतकर
१९२०-२७.

२. *व्यावहारिक ज्ञानकोश* – (५ खंड)
गणेश रंगो भिडे
१९३५-४०.

३. *सुलभ विश्वकोश* – (६ खंड)
य.रा. दाते – चिं.ग. कर्वे
१९४९-५१.

४. *अभिनव मराठी ज्ञानकोश* – (४ खंड)
गणेश रंगो भिडे
१९६३-७१.

५. *मराठी विश्वकोश* – (१५ खंड)
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी
१९७३-९४.

आ) अनेकविषयसंग्राहक कोश

१. *भारतीय संस्कृति कोश* – (१० खंड)
पं. महादेवशास्त्री जोशी
१९६२-७४.

२. *भारतीय समाजविज्ञान कोश* (६ खंड)
स.मा. गर्गे
१९७४-८४.

इ) एकविषयसंग्राहक कोश

१. *भारतवर्षीय चरित्रकोश* – (३ खंड) १९३२, ३७, ४६,
सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव

२. *मराठी तत्त्वज्ञान महाकोश* – (३ खंड) – १९७४,
प्रा. दे.द. वाडेकर

३. *व्यायाम ज्ञानकोश* – (खंड १०) – १९३६-४९
द.चिं. मुजुमदार

४. *संकेतकोश* – १९६४ (२री आवृत्ती),
श्री. श्या. हणमंते

५. *शास्त्रज्ञांचा चरित्रकोश* – १९६८,
डॉ. प्र.न. जोशी

६. *देवीकोश* – (४ खंड) – १९६७-७२,
प्र.कृ. प्रभुदेसाई

७. *गणेशकोश* – १९६८

८. *श्रीरामकोश* – १९७४
अमरेंद्र गाडगीळ

९. *जैन ज्ञानकोश* – (४ खंड) – १९७२,

वरील मराठी कोशवाङ्मयाच्या आधारावरोबरच इंग्रजीतील *एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिकाच्या* १९७७ मधील 'क्रांतिकारक' अशा पंधराव्या सुधारित आवृत्तीचा व त्यातील विशेषतः 'प्रोपीडिया' या खंडाचा उपयोग या निबंधातील विवेचनात मी केलेला आहे.

आधुनिक मराठी कोशवाङ्मयाची उद्दिष्टे

मराठी कोशकारांनी आपापल्या कोशरचनांची उद्दिष्टे स्पष्ट केली आहेत. या उद्दिष्टांना मराठी देशीयतेचा एक सांस्कृतिक संदर्भ आहे. त्याचप्रमाणे व्यापक भारतीय ज्ञानपरंपरेची आणि पश्चिमी ज्ञान-विज्ञानपरंपरेची निखळ आस्था व त्यासंबंधीची

प्रतिसादवृत्तीही त्या उद्दिष्टांत मिसळून गेल्याचे दिसते : "महाराष्ट्रीय जनतेपुढे जे मांडावयाचे, ते तुटपुंज्या साहित्याच्या साहाय्याने न मांडता, जगातील अत्यंत उत्तम संग्रहांच्या साहाय्याने मांडणे हेच युक्त आहे." [*महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश* : विभाग २२ – प्रस्तावना] असे डॉ. केतकरांनी म्हटले आहे. कोशरचनेमागील हा वैश्विक वा आंतरदेशीय संदर्भ इष्ट ठरण्याचे देशीय संदर्भातील मुख्य कारणही केतकरांनी स्पष्ट केले आहे. ते म्हणतात, "आपण जी मते धारण करतो, ती मते अपूर्ण साहित्यसंग्रहावर अवलंबून नसून जगातील अत्यंत श्रेष्ठ अशा साहित्यसंग्रहावर अवलंबून आहेत, अशी खात्री ज्या लोकांस असते, त्या लोकांत बौद्धिक निर्भयतेचा विकास होतो." समाजाची बौद्धिक निर्भयता विकसित करणे, हा कोशरचनेचा ध्रुवतारा होय. बौद्धिक निर्भयता हे निरपवाद महत्त्वाचे सार्वत्रिक असे सांस्कृतिक मूल्य आहे आणि मराठीतील पहिलाच सर्वविषयसंग्राहक ज्ञानकोश या मूल्याने प्रेरित झालेला आहे, ही बाब मराठी कोशवाङ्मयातील एक चिरनूतन व चिरप्रेरक प्रयोजन आहे. 'चांगल्या रीतीने विचार करण्यासाठी, तुम्हांला सर्व गोष्टींची माहिती असलीच पाहिजे' – ['In order to think better, you must know all'] ही प्लेटोची कोशविषयक संकल्पना डॉ. केतकरांच्या भूमिकेत प्रतिबिंबित झाल्याचे दिसते.

एकोणीसशे तीसनंतरच्या कालखंडात निर्माण झालेल्या कोशवाङ्मयातील एक प्रवाह 'सुलभ', 'व्यावहारिक' ज्ञानविषयांवर भर देणारा आहे. उपयुक्त अशा विद्या-कलांवर व शैक्षणिक हेतूवर अधिक लक्ष देणाऱ्या या रचना आहेत. त्यामागील संदर्भग्रंथ हेही या हेतूशी सुसंगत असे मर्यादित स्वरूपाचे आहेत. व्यवहारोपयोगी म्हटले, तरी या कोशांनी मानव्यविद्यांना कारागिरी, यंत्रतंत्रे यांपेक्षा अधिक जागा दिल्याचे दिसते. साधारणपणे शालेय पातळीवरील शिक्षकी भूमिकेतून अशा कोशांतील विषय हाताळल्याचे दिसते. ग.रं. भिडे, य.रा. दाते व चिं. ग. कर्वे यांची कोशरचना या वर्गात मोडते.

भारतीय सांस्कृतिक परंपरेचे व अस्मितेचे जागरण, संगोपन व संवर्धन करण्याच्या उद्दिष्टानेही मराठी कोशवाङ्मयाचा एक प्रवाह उगम पावल्याचे दिसते : "भूतकालीन गोष्टींनी भविष्यकालाकरिता स्फूर्ती उत्पन्न करण्याचे काम अव्याहत चालू आहे; व त्याकरिता **संशोधक**, **जिज्ञासू** व **सामान्य वाचक** यांचे लक्ष भूतकालाकडे लागले आहे व अधिक लागत आहे," असे सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव यांनी म्हटले आहे. [*भारतवर्षीय प्राचीन चरित्रकोश* – प्रस्तावना] या तीन प्रकारच्या वाचकवर्गांसाठी भारतवर्षीय प्राचीन, मध्ययुगीन व अर्वाचीन चरित्रकोश सिद्ध करण्यात आला. या तिन्ही खंडांत मिळून एकूण सुमारे १००० थोर व्यक्तींची चरित्रपर माहिती दिलेली आहे. 'संकलन व यथाशक्ति संशोधन' यावर आधारित या चरित्रात्मक नोंदी प्राधान्याने माहितीपर आहेत, त्यातून मूल्यमापन करण्याची भूमिका नाही. मराठीतच केवळ नव्हे, तर देशी व इंग्रजी या भाषांतही अशा प्रकारचा कोश नाही, असा दावा कोशकारांनी केलेला आहे. वेदकाळापासून १९४५ अखेरपर्यंतचा प्रदीर्घ कालखंड या त्रिखंडात्मक कोशरचनेसाठी स्वीकारलेला आहे.

स्वातंत्र्योत्तर कालखंडात मराठी कोशवाङ्मयाला – विशेषतः सर्वविषयसंग्राहक, अनेकविषयसंग्राहक व एकविषयसंग्राहक – बहर आल्याचे दिसते व त्याची मुख्य प्रेरणा देशीय अस्मिता व विकसित ज्ञानदृष्टी अशी संमिश्र आहे. मराठी वाचकाच्या बहुजिनसी व काहीशा प्रगत अशा अभिरुचीला प्रतिसाद देण्याचा प्रयत्न या कोशवाङ्मयाने केल्याचे दिसते. धार्मिक व धर्मनिरपेक्ष, देशीय व आंतरदेशीय, माहितीपर (Informational), व शैक्षणिक (Educational) या प्रकारच्या विशुद्ध किंवा निखळ वर्गीकरणात हे नवे कोशवाङ्मय समर्पकपणे बसत नाही हे खरेच आहे. त्यात वरील द्विवर्गीय असे सर्वच दृष्टिकोण कमीअधिक स्वरूपात मिसळून गेल्याचे दिसते, असे म्हणता येईल. मराठी समाजाच्या ज्ञानविज्ञानविषयक गरजा व इयत्ता यांतील विविधतेचा व बहुजिनसीपणाचा एक अटळ सांस्कृतिक संदर्भ या कोशवाङ्मयास आहेच, हे स्पष्टपणे लक्षात येते.

संकेतकोश, *देवीकोश*, *जैन ज्ञानकोश* यांसारखी संकलने प्राचीन पौराणिक माहितीची विषयवार ओळख करून देतात. धार्मिक वृत्तीच्या श्रद्धावंतांना त्यांचा मोठाच लाभ होऊ शकतो. आधुनिक पर्यावरणात राहणाऱ्या मराठी वाचकांना अशाही प्रकारच्या प्राचीन पौराणिक व धार्मिक माहितीची गरज जाणवते, असा याचा अर्थ होतो. यामुळेच या कोशवाङ्मयात चिकित्सादृष्टी आढळत नाही. परंपरागत श्रद्धेच्या चौकटीतील हे माहितीसंकलन ठरते. अशा कोशवाङ्मयाची कालोचित व तर्कसंगत परिणती चिकित्सक संकलनात होईलच, याची खात्री देता येत नाही. बंदिस्त परंपरागत ज्ञान त्याच बंदिस्त बंदिशीत संकलित करण्याचा हा प्रवाह आहे. या मर्यादेत त्याची काहीएक उपयुक्तताही आहेच.

दशखंडात्मक *भारतीय संस्कृति कोशा*चे उद्दिष्ट, भारतीय जनतेत नव्याने उदय पावलेल्या संस्कृतिविषयक जिज्ञासेची "अंशतः तरी पूर्ती करणे व अधिक ज्ञानाच्या कामी तिला मार्गदर्शन करणे" असे आहे. 'विश्वात्मक व्याप' असलेल्या मराठी व इतर देशी भाषांतील ज्ञानकोशांतून भारतीय संस्कृतीच्या ज्ञानाविषयीच्या आकांक्षा साकल्याने पुऱ्या होऊ शकत नाहीत. ही उणीव दूर करण्यासाठी *भारतीय संस्कृति कोशा*ची निर्मिती करण्यात आली. मराठी कोशवाङ्मयाचाच केवळ नव्हे, तर मराठी कोशप्रवृत्तीचा अभिमानास्पद असा मानबिंदू म्हणजे हा *भारतीय संस्कृति कोश* होय. भारतीय परंपरेतील धर्म, नीती, समाज, अर्थकारण, राजकारण, विद्या, वाङ्मय, कला इत्यादी शेकडो विषयांची संस्कृत, पाली, प्राकृत इत्यादी प्राचीन भाषांतील प्रमाणभूत संदर्भसाहित्याच्या आधारे दिलेली माहिती या कोशातून मिळते. भर साधार माहिती देण्यावर आहे, उद्बोधन, मूल्यमापन यांवर नाही. स्वतंत्र देशातील समाज यथार्थ व पुरेशा आत्मज्ञानाच्या बळावरच वर्तमानाची व भविष्याची आव्हाने पेलू शकतो. केवळ पूर्व-दिव्याचे आंधळे व अडाणी पूजन निरर्थक ठरते. कालमानानुसार समाजाची संस्कृती एका बाजूने घटत जाते व दुसऱ्या बाजूने नव्याने घडतही जाते. या सांस्कृतिक प्रक्रियेचे नेमके भान येण्यासाठी या कोशासारखे संकलन आवश्यक ठरते. ऐतिहासिक दृष्टीने अत्यंत कालोचित ठरणारा सांस्कृतिक कोशाचा हा पर्याप्त प्रकल्प एक प्रकारे बीजभूत कोशग्रंथ आहे. त्यात विविध अर्थांनी विकसनशीलता अध्याहृत आहे. स्वातंत्र्योत्तर कालखंडातील सर्वांत वाचकप्रिय असा हा कोश आहे. संशोधक, जिज्ञासू व सामान्य वाचक या सर्वांना कमीअधिक प्रमाणात पण निश्चितपणे उपयुक्त ठरणारे हे बृहत्कार्य आहे. भारतीय संस्कृती हा एक विषय नाही, बहुविषयसंपन्न असे ते एक ज्ञानक्षेत्र आहे. या कोशात प्राचीनतेची कालमर्यादा या ज्ञानक्षेत्राला घातलेली आहे. तशीच मर्यादा कोशरचनेमागील भूमिकेलाही आहे.

देशीयतेच्या सांस्कृतिक भानातून *भारतीय संस्कृति कोशा*चा अवतार झाला; तर त्रिखंडात्मक *मराठी तत्त्वज्ञान महाकोशा*ची प्रेरणा पश्चिमी ज्ञानविश्वाची आहे. जे.ओ. ऊर्म्सन यांच्या *एन्सायक्लोपीडिया ऑफ वेस्टर्न फिलॉसॉफी ॲण्ड फिलॉसॉफर्स* (१९६०) या ग्रंथाची प्रेरणा आपल्या महाकोशामागे आहे, असे कोशकार प्रा. दे.द. वाडेकर यांनी नमूद केले आहे. देशी-विदेशी तत्त्वज्ञ व तत्त्वज्ञाने या एकाच विषयाला वाहिलेला हा कोश आहे. त्यात सुमारे एक हजार नोंदी आहेत आणि त्यातून जगातील प्राचीन-अर्वाचीन असे समग्र तत्त्वज्ञानक्षेत्र परिचित करून दिलेले आहे. कोशकारांनी स्पष्ट केल्याप्रमाणे, या कोशरचनेत 'निसर्ग-वैज्ञानिक किंवा बुद्धिवादी' दृष्टीचा पुरस्कार केलेला आहे. सांप्रदायिक, देशीय, विदेशीय किंवा विशिष्ट विचारप्रणालीय अशी एकांगी भूमिका या कोशरचनेमागे नाही. तत्त्वज्ञाच्या निखळ ज्ञानैकदृष्टीने व वस्तुनिष्ठ दृष्टीने या कोशातील विषयांची हाताळणी केलेली आहे.

या कोशातील सुमारे एक-तृतीयांश लेखन मुळात इंग्रजीतून आले असल्याचे कोशकारांनी नमूद केले आहे. याचा एक अर्थ असा की, विद्यमान समग्र तत्त्वज्ञानक्षेत्रापैकी दोन-तृतीयांश क्षेत्रावर मराठी भाषेचा व मराठी तज्ज्ञांचा निर्विवाद अधिकार आहे. उत्तरोत्तर या एक-तृतीयांश इंग्रजी परावलंबनाचा पांगुळगाडा मराठी अभ्यासक टाकून देतील, अशी आशा करावयास हरकत नाही.

प्रगतिशील अशा आधुनिक समाजात तत्त्वज्ञान हा विषय केवळ विशेषज्ञांचा व त्यांच्यापुरताच आहे, असे म्हणणे अडाणीपणाचे ठरेल. समाजाचे सांस्कृतिक जीवन हे निसर्गतःच बहुज्ञानशाखीय व आंतरज्ञानशाखीय असते. त्यामुळेच विशिष्ट ज्ञानशाखेवरील कोशवाङ्मय हे केवळ त्या शाखेच्या विशेषज्ञांसाठी वा अभ्यासकांसाठी असते, असे मानणे एकांगी ठरेल. तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञानात्म दृष्टी ही कोणत्याही ज्ञान-शाखेच्या अभ्यासासाठी वा जिज्ञासेसाठी उपयुक्त ठरते. या सामान्य-विशेषाच्या पलीकडे जाणाऱ्या व्यापक व उपयुक्त ज्ञानदृष्टीचे भान मराठी समाजातही आता येऊ लागले आहे. या येत असलेल्या नव्या ज्ञानयुगाची चाहूल *मराठी तत्त्वज्ञान महाकोशा*तून निर्विवादपणे जाणवते. *संस्कृतिकोशा*इतकीच याही *तत्त्वज्ञान महाकोशा*ची वाचकप्रियता मोठी होणे व अधिकाधिक मोठमोठी होत जाणे इष्ट ठरेल.

तथापि तत्त्वज्ञ व तत्त्वज्ञान यांची आपल्या मराठी व एकूणच भारतीय समाजमनातील प्रतिमा अत्यंत निस्तेज आहे. तत्त्वज्ञ व तत्त्वज्ञान यांना काहीएक महत्त्वाची भूमिका समाजात आहे, विशेषतः धर्मनिरपेक्ष (सेक्युलर) तत्त्व-तत्त्वज्ञक्षेत्र हे समाजात अत्यंत आवश्यक आहे, ही जाणीव आपल्या लोकांत नाही. शासकीय साहित्य व संस्कृती मंडळाच्या अध्यक्षपदाचा प्रभावी टेकू असूनही मराठी तत्त्वज्ञान-तज्ज्ञांना तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञाची लक्षवेधक प्रतिमा मराठी समाजात निर्माण करता

अनुक्रमणिका

आली नाही. या गोष्टीची गरजच जणू त्यांना जाणवली नसावी! या पार्श्वभूमीवर *मराठी तत्त्वज्ञान महाकोशा*चे काम अधिकच लक्षणीय ठरते. अशा बोलक्या कार्याचे एक प्रभावी बोलके स्पष्टीकरण सविस्तरपणे महाकोशकारांनी दिले असते, तर ते अधिकच स्पृहणीय ठरते!

स्वातंत्र्योत्तर कालखंडातील आणखी एक महत्त्वाचा अनेकविषयसंग्राहक कोश म्हणजे सहा-खंडीय *भारतीय समाजविज्ञान कोश*. एकूण चार हजार पृष्ठांच्या या कोशात समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र व राज्यशास्त्र असे तीन विषय हाताळलेले आहेत. "म्हणौनी कर्माचे डोळे ज्ञान। ते निर्दोष होआवे।।" ज्ञा. ९-३५०।। हे या कोशाचे बोधवाक्य कोशरचनेच्या प्राचीन रोमन संकल्पनेशी जुळणारे आहे. जगण्याच्या अटळ धडपडीत यशस्वी होण्यासाठी सर्व प्रकारचे उपयुक्त ज्ञान संपादन करण्याचे साधन म्हणजे ज्ञानकोश [To acquire all useful knowledge to carry out one's tasks in life competently], अशी ती कर्मयोगी रोमन ज्ञानदृष्टी आहे. या दृष्टीने हरेक जाणत्या माणसाच्या कर्माला ज्ञानाचा डोळसपणा लाभला पाहिजे, अशी समाजविज्ञानांच्या कोशकर्त्यांची भूमिका आहे. *संस्कृति कोश* व *समाजविज्ञान कोश* या दोहोंतही 'भारतीय' हे विशेषण शिरोभागी समानच आहे व हे मोठे अर्थपूर्ण आहे. महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशापासून भारतीय ज्ञानकोशापर्यंत पोचण्यास महाराष्ट्राला अवघी तीस-चाळीस वर्षे लागली. केतकरांचा भर ग्रीक शैलीचा म्हणजे विचारशक्तीच्या विकसनार्थ ज्ञानसंग्रह करण्यावर होता; तर स्वातंत्र्योत्तर काळातील या भारतीय कोशकारांचा भर रोमन शैलीचा म्हणजे कर्मोपयोगी ज्ञानसंग्रह करण्यावर राहिला. अर्थात हे केवळ प्राधान्यविवेकानेच लक्षात घ्यावयाचे, हे उघड आहे.

स्वातंत्र्योत्तर काळातील मराठी तथा भारतीय नागरिकांचे प्रश्न हे *समाजविज्ञान कोशा*च्या मुळाशी आहेत. ज्ञानविज्ञान-क्षेत्रातील प्रगतीचा तुफानी वेग, राजकारण, अर्थकारण, समाज-कारण यांतील नवे घटक, नवे ताणतणाव या सर्वांच्या बुडाशी काही समाजवैज्ञानिक प्रेरणा, सिद्धान्त, विचारप्रणाल्या व संघटना आहेत. त्यांचा सुलभ परिचय मराठी वाचकांना करून देण्याचे या कोशाचे उद्दिष्ट आहे. नवे संशोधन करणारा संशोधक आणि पाठ्यपुस्तकांचा जिज्ञासू विद्यार्थी यांच्या दरम्यान असलेल्या विविध प्रकारच्या वाचकांसाठी हा कोश आहे. ज्या विचारांनी मानवी स्वातंत्र्याचे क्षेत्र विस्तारते अशा प्रकारचे विचार रुजावेत, त्यातून अधिक ज्ञानलालसा निर्माण व्हावी व नव्या संदर्भसाधनांचा शोध घेतला जावा या प्रकारची या कोशकारांची भूमिका आहे. त्यामुळे कोणत्याही विचाराचा ऐकान्तिक पुरस्कार वा निषेध या कोशातील माहितीत आढळणार नाही. त्याचप्रमाणे गुळमुळीतपणा, धरसोड व अनिश्चितता याही प्रकारच्या उणिवा राहणार नाहीत, याची काळजी घेतली आहे.

मराठी कोशवाङ्मयाच्या दृष्टीने या कोशकर्त्यांचा एक विचार उल्लेखनीय आहे. तो असा की, उत्तरोत्तर इंग्रजीतील वाचन व व्यासंग मराठी समाजात कमी कमी होत चालला आहे. त्यामुळे आजउद्याच्या मराठी समाजाच्या ज्ञानविज्ञान-विषयक गरजा भागविण्यासाठी मराठी भाषेतच कोशादी स्वरूपाची विपुल निर्मिती होणे आवश्यक आहे. कोशवाङ्मयाची विकसित चरमसीमा म्हणजे त्याचे सर्व समाजसंमत प्रामाण्य! महाराष्ट्रात म्हणूनच स्वतःप्रमाण ठरणाऱ्या विविध कोश-वाङ्मयांची वाटचाल चालू झाली आहे, असे म्हणता येईल. *संस्कृति कोश*, *समाजविज्ञान कोश* व *तत्त्वज्ञान महाकोश* हे प्रयत्न त्या वाटचालीतील प्रारंभीची पावले आहेत, हे मात्र खरे!

*समाजविज्ञान कोशा*ची आणखी एक उल्लेखनीय बाजू म्हणजे भारताच्या राज्यघटनेकडे पाहावयाचा या कोशकाराचा दृष्टिकोण! भारतीय राज्यघटना ही एकप्रकारे सर्व सामाजिक विज्ञानांचा सूक्ष्म कोश – Micropaedia – आहे, असे म्हणता येईल आणि त्याचा संदर्भ अस्सल भारतीय स्वरूपाचाही आहे. ही दृष्टी अत्यंत मौलिक व प्रेरक आहे. शेवटी प्रत्येक समाजातील कोशवाङ्मय हेदेखील अटळपणे संस्कृतिसापेक्षच असते व असावे. या दृष्टीने यापुढील समाजवैज्ञानिक कोशवाङ्मयाला भारतीय राज्यघटनेचा सतत कौल घ्यावा लागेल व या समाजविज्ञानांच्या समाजविज्ञानाची प्रगतिशील मीमांसाही होत राहील.

या *समाजविज्ञान कोशा*त खादी, पंचायत राज्य, शूद्र, ग्रामपंचायत, फाळणी, सत्याग्रह, कुलधर्म, कुलाचार, सत्यशोधक समाज यांसारख्या विषयांवर स्वतंत्र नोंदी आहेत. भारतीयांचे, मराठी समाजाचे समाजविज्ञान त्याच्या तत्त्व-पद्धतीसह व तंत्रमंत्रासह सिद्ध करण्यास यासारख्या खास भारतीय विषयांचा सखोल अभ्यास खूपच प्रेरक ठरेल, यात शंका नाही.

स्वातंत्र्योत्तर काळातील आणखी एक महत्त्वाचा कोश म्हणजे *मराठी विश्वकोश*. राज्यशासनाच्या अखत्यारीत असलेल्या या बृहत्कोशाचे १५ खंड प्रकाशित झाले आहेत व अजून ८

खंड नियोजित आहेत. सर्वविषयसंग्राहक असा हा आधुनिक विश्वकोश *एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका* (१९७७ पूर्वीच्या आवृत्ती) व तत्सम इतर इंग्रजी कोश यांच्या नमुन्यावर आधारित आहे. मात्र तो केवळ आंतरदेशीय – इंटरनॅशनल – दृष्टिकोणाने प्रेरित झालेला आहे, असे म्हणता येणार नाही. 'मराठी' हे त्याच्या मथळ्यातील विशेषण केवळ भाषासूचक नाही; तर समाज व संस्कृतिसूचकही आहे. त्याचप्रमाणे मराठी व भारतीय संस्कृतींची परस्परसंलग्नता या कोशरचनेमागे स्वीकारलेली आहे. म्हणूनच महाराष्ट्र व भारत यांच्याशी निगडित असलेले जास्तीत जास्त ज्ञानविज्ञानविषय *मराठी विश्वकोशा*त अंतर्भूत केलेले आहेत.

यूरोपीय भाषांतील सर्वविषयसंग्राहक कोशांचा एक रूढ ढाचा *मराठी विश्वकोशा*त मोडलेला आहे. तो म्हणजे मानव्य विद्या आणि विज्ञाने तथा तंत्रविद्या या मुख्य दोन ज्ञानक्षेत्रांना *मराठी विश्वकोशा*त समसमान पृष्ठे [प्रत्येकी ८५००] दिलेली आहेत. अशा विभागणीचा कालोचित सांस्कृतिक संदर्भ स्पष्टच आहे : मराठी समाजाला मानव्य विद्यांइतकीच विज्ञाने व तंत्रविद्या यांची आज-उद्या गरज आहे. या गरजेचे भान विश्वकोशकारांनी नेमकेपणाने ठेवल्याचे दिसते.

मराठी विश्वकोश हा विविध विज्ञानांची व तंत्रविद्यांची मराठी लेखनभाषा व परिभाषा यांतील एक महान प्रयोग आहे, असे म्हणता येईल. पण एवढेच नाही. कायदा, कनिष्ठ कला व कारागिरी, चित्रशिल्पसंगीतादी ललित कला या विषयांवरील मराठी लेखनाची प्रमाणभाषा व परिभाषा पुरेशा प्रमाणात रुळलेली नाही. आधुनिक विज्ञानयुगातील व तंत्रप्रधान पर्यावरणातील आज-उद्याच्या मराठी माणसाला या युगाची जुबान देण्याचे काम *मराठी विश्वकोश* करू बघत आहे. हा एक प्रयोग – महान प्रयोग – म्हणूनच त्याकडे पाहिले पाहिजे.

मराठी विश्वकोश हे केवळ कोशवाङ्मय नाही, तर ती एक आधुनिक कोश-यंत्रणा आहे. तिच्यात एक स्वयंनिर्मित व स्वयंचलित अशी कोशव्यवस्था रूपास आलेली आहे. आज-उद्याच्या मराठी विषयतज्ज्ञांना तिचे कायमचे आवाहन राहणार आहे. एका कायम स्वरूपाच्या स्वायत्त कोशकार्याची प्रगतिशील संस्था म्हणून *मराठी विश्वकोशा*ला सार्थ करण्याची एकूणच समाजाची व म्हणून शासनाचीही जबाबदारी आहे. काही शुद्ध ध्येयवादी व्यक्ती व त्यांची छोटीशी प्रभावळ यांतून बाहेर पडून अनेक तज्ज्ञ व ध्येयवादी व्यक्ती एकत्र येऊन मराठी कोशवाङ्मयाला हातभार लावत आहेत, तो संपन्न करीत आहेत, ही स्वातंत्र्योत्तर काळातील एक मौलिक सांस्कृतिक घटना म्हणता येईल.

मराठी विश्वकोश हा सर्वविषयसंग्राहक कोशरचनेचा अत्याधुनिक नमुना आहे. त्याची उपयोगिता अनेकांना अनेक प्रकारे जाणवणारी आहे. अगदी मराठी लेखनपद्धतीमध्ये आणि परिभाषेमध्येही अशा आधुनिकतेचे दर्शन घडते. काहीशा बुद्धिवादी, चिकित्सक वाचकालाही *विश्वकोश* वाचनीय व अभ्यसनीय ठरावा. मात्र भाषा, परिभाषा व आशय या सर्वच बाबतीत फार व्यापक आवाका असलेल्या या *विश्वकोशा*त विवेचनाची पातळी, दिशा, भूमिका, गौणप्राधान्यविवेक या बाबतीत एकवाक्यता व एकसंगती आढळेलच, असे म्हणता येणार नाही. माहितीपरता व मीमांसकता या दोहोंचा मेळही सर्वत्र सारख्याच तोलामोलाने घातलेला आहे, अशी खात्री देता येणार नाही. पण या बाबतीत सतत खुल्या मनाने दोष वा उणिवा समजून घेण्यादेण्याचा व त्या दूर करण्याचा प्रयत्न करणे योग्य ठरेल. *विश्वकोशा*ची उपयुक्तता त्यातील उणिवांपेक्षा मोठी आहे, असेच सुजाण वाचकाला वाटेल.

मराठी कुटुंबात प्रतिष्ठाप्रतीक म्हणून दर्शनीभागी स्थानापन्न होण्याचे भाग्य *भारतीय संस्कृति कोशा*प्रमाणेच *मराठी विश्वकोशा*लाही लाभले आहे, असे दिसते.

कोशवाङ्मय व कोशवाचक : परस्परसंबंधाचे स्वरूप

प्रत्येक कोशकाराला आपला विशिष्ट वाचक अभिप्रेत असतो. अशा अभिप्रेत असलेल्या वाचकाची स्पष्ट कल्पना अनेक कोशकार नमूदही करतात. आधुनिक मराठी कोशकर्तेही याला अपवाद नाहीत; *महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश*कारांनी बौद्धिक निर्भयतेचा गुण असणाऱ्या महाराष्ट्रीय जनतेसाठीच कोशरचना केली. *भारतीय संस्कृति कोश*कारांनी संस्कृतिविषयक जिज्ञासा जागृत झालेल्या भारतीय जनतेसाठी कोशसंपादन केले. *मराठी विश्वकोशा*च्या कर्त्यांसमोर सर्वसामान्य शिक्षित माणूस व महाविद्यालयीन शिक्षण घेत असलेला किंवा त्या पातळीवरचा वाचक होता. *समाजविज्ञान कोश*कारांनी किमान महाविद्यालयीन शिक्षण घेणाऱ्या विद्यार्थ्यांच्या बौद्धिक क्षमतेचा वाचकवर्ग डोळ्यासमोर ठेवला व त्या वर्गात संशोधक, प्रशासक, प्राध्यापक, लोकप्रतिनिधी, कार्यकर्ते, पत्रकार, शासकीय कर्मचारी, व्यापारी, शिक्षणक्षेत्रातील व्यक्ती इत्यादींचा अंतर्भाव केला. *मराठी*

तत्त्वज्ञान महाकोश हा तत्त्वज्ञानाच्या जिज्ञासू वाचकासाठी आहे. ऊर्जस्वल अशा आपल्या भूतकाळाकडे लक्ष वळलेल्या संशोधक, जिज्ञासू व सामान्य वाचकांसाठी त्रिखंडात्मक *भारतवर्षीय चरित्रकोश* रचण्यात आला. श्रद्धावान सांप्रदायिकांसाठी *देवीकोश*, *गणेशकोश*, *जैन ज्ञानकोश* इत्यादी निर्माण झाले.

गेल्या सुमारे दोन शतकांतील आधुनिक यूरोपीय ज्ञानसंकलक कोशवाङ्मयकारांनाही अभिप्रेत असलेल्या वाचकवर्गाचे स्वरूप साधारणपणे याच प्रकारचे आहे. साधे भोळेभावडे बांधव, पुत्रपौत्रादिक, हुन्नरी युवक, व्यवहारी माणसे, मुलेमुली, भिक्षुणी, जिज्ञासू व बुद्धिमान व्यक्ती, धर्मोपदेशक व साधुसंत, राष्ट्राभिमानी लोक इत्यादींचा या कोशवाचकांत अंतर्भाव होतो. एक उल्लेखनीय नमुना म्हणजे, *कोलंबिया एन्सायक्लोपीडिया*च्या (१९३५) निर्मात्यांनी आपला कोश छोट्या अब्राहम लिंकनांसाठी तयार केल्याचे नमूद केले आहे. ज्ञानप्रसाराच्या विशुद्ध व उत्स्फूर्त समाजभानातून उमटलेले या प्रकारचे आलंकारिक तरीही अर्थपूर्ण विधान आधुनिक मराठी कोशवाङ्मयात आढळत नाही. 'ज्ञानदीप लावू जगी' ही नामदेवी प्रतिज्ञा तशी खूपच जुनी! मराठीत छोट्या नामदेव-जनाईसाठी आणि छोट्या डॉ. आंबेडकरांसाठी असा ज्ञानकोश कधी होणार?

कोशकर्त्यांना अभिप्रेत असलेल्या वाचकविषयक कल्पना या मुख्यतः समाजात प्रचलित असलेल्या कोशासंबंधीच्या पूर्वग्रहांचे वा अल्पसमजांचे निराकरण करण्याच्या काळजीपोटी निर्माण झालेल्या असतात. इतर कोणत्याच वाङ्मयप्रकारांना आपल्या वाचकासंबंधी या प्रकारे कसोशीने विचार करण्याची व तो स्पष्टही करण्याची गरज नसते. कोशवाङ्मय हे काहीतरी अजब गौडबंगाल आहे व ते फक्त पंडितांसाठीच आहे; त्याचा आपल्या व्यावहारिक व बौद्धिक जगण्याशी काहीही संबंध नाही; ते आपल्या आवाक्यात कधीच येणारे नाही, अशा प्रकारच्या समजुती समाजात रूढ झालेल्या असतात. कोशांचे बाह्य दर्शनी रुपडेही अगडबंब व वजनदार असते. कथा-कादंबऱ्यांप्रमाणे व पाठ्यपुस्तकांप्रमाणे कोशग्रंथ सुलभपणे उपलब्धही होत नाहीत. ते दृष्टिदुर्मिळही असतात. सगळ्याच समाजांत कमीअधिक फरकाने अशीच परिस्थिती असते. कोशवाङ्मय सामान्य माणसांच्या बाबतीत न्यूनगंडजनक ठरते. यासाठी कोशकारांना मुख्यतः अशा न्यूनगंडाने पछाडलेल्या सामान्य जनतेच्या व वाचकांच्या मनात कोशासंबंधी जवळीक, आस्था व आत्मविश्वास निर्माण करण्याचे काम पार पाडावे लागते. फक्त कोशवाङ्मयातच अभिप्रेत वाचकाचा आस्थेवाईक प्रश्न (कन्सर्न) का उद्‌भवतो, हे वरील दृष्टीने लक्षात घ्यावे लागते. प्रत्यक्षात मात्र कोशकार्याशी संबंधित असलेल्या व्यक्ती, समाजहिताची जबाबदारी घेणारी माणसे, संस्था, संघटना, शासन, प्रसारमाध्यमे या सर्वांनीच, आपल्या समाजात काय किंवा यूरोपीय समाजांत काय, समाज व कोशवाङ्मय यांच्यातील मानसिक अंतराय दूर करण्याचा खास प्रयत्न केल्याचे दिसत नाही. कोशनिर्मिती करणे म्हणजे कोशकार्याची कृतकृत्यतापूर्ण सांगता नव्हे! कोशवाचकांचे क्षेत्र अवघ्या समाजाएवढे व्यापक करणे हाही त्या कार्याचाच एक उर्वरित पण आवश्यक भाग असतो. राज्यशासनाने *मराठी विश्वकोशा*ची जबाबदारी घेतली, पण तीदेखील या अंगाने परिपूर्ण करण्याकडे दुर्लक्षच केले असे म्हणता येईल. प्रसारमाध्यमांनीही वारंवार आणि यथाकालही मराठी कोशकार्याची सविस्तर दखल घेऊन मराठी जनतेची ही कोश-निरक्षरता दूर करण्याचा प्रयत्न क्वचितच केला; कदाचित जेमतेम ४९ टक्के साक्षर असलेल्या आपल्या समाजात सगळाच ज्ञानव्यवहार अशा अर्धवट अवस्थेतच रखडत राहणार, असेही यावर कुणी म्हणेलच!

खरे तर कोशवाङ्मयाचा वाचक हा मुख्यतः त्यास हवी असलेली माहिती व तिची समाधानकारक वाटणारी मीमांसा यांसाठी कोशाकडे वळतो. वरपांगी अशा सरळ दिशेने जाणाऱ्या कोशवाचकाच्या मनात मात्र काही प्रश्न किंवा शंका, कधी स्पष्टपणे तर कधी अस्पष्टपणे, रेंगाळत असतात. अशा शंकांपैकी एक शंका ही कोशाच्या विश्वसनीयतेसंबंधी असते, त्यातील माहितीच्या अचूकतेबाबत, प्रामाण्याबाबत व परिपूर्णतेसंबंधी असते. माहिती-मीमांसेची अधिकृतता व पर्याप्तता या बाबी वाचकाच्या दृष्टीने अपेक्षित असतात. कोशवाचकाच्या या प्रकारच्या अपेक्षा खुद्द कोशकर्तेही जाणून असतात. किंबहुना त्या अपेक्षा सर्वथा पुऱ्या करण्याचा आटोकाट प्रयत्नही कोशनिर्माते करीत असतात. कोशाच्या संपादकांची समाजातील मान्यता, कोशरचनेचा उपक्रम करणाऱ्या संस्थेची प्रतिष्ठा हे सामान्यतः सामान्य कोशवाचकाच्या लेखी विश्वसनीयतेचे निकष असतात. आधुनिक मराठी कोशवाङ्मयाची विश्वसनीयता ही डॉ. केतकर, सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव, महादेवशास्त्री जोशी, प्रा. दे.द. वाडेकर, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी या विद्वान संपादकांच्या नावांशीही निगडित आहे. कोशसाहित्याच्या इतर लेखकांच्या बाबतीत मात्र सामान्य कोशवाचक फारसा चोखंदळ





नसतो. इटलीतील *एन्सायक्लोपीडिया इटालियाना* (१९२९-३९) यातील फॅसिझमवरील लेख खुद्द मुसोलिनीने लिहिला आहे व *मराठी विश्वकोशा*तील अथर्ववेदावरील नोंद तर्कतीर्थ जोशींनी लिहिली आहे याला सामान्य वाचकाच्या दृष्टीने विशेष अपूर्वता नसते. हे लेख कोणीही लिहिले, तरी त्याबद्दल तो तक्रार करीत नाही. इतर वाङ्मयप्रकारांतील पुस्तकांच्या संदर्भात सामान्य वाचक थोडाफार तरी लेखकाचा विचार करतो; परंतु कोशवाङ्मय मात्र तो लेखकनामांच्या निरपेक्षतेने स्वीकारतो, असे दिसून येईल.

कोशनिर्मात्या संस्थेची प्रदीर्घकालीन परंपरा हीदेखील कोशाच्या विश्वसनीयतेचा निकष ठरते. अशी परंपरा व प्रामाण्य *ब्रिटानिका*दी (१७६८) अनेक यूरोपीय कोशांना सामान्य वाचकमनात प्राप्त झाले आहे. मराठीत अशी परंपरा नाही.

अनेक कोशांतून अनेकदा काही समान विषय हाताळलेले असतात. असा प्रकार मराठीतही आढळतो. म. गांधी व गांधीवाद, कृष्ण आणि भगवद्‌गीता, छत्रपती शिवाजी, क्रांती यांसारखे विषय *मराठी विश्वकोश*, *भारतीय संस्कृति कोश*, *भारतीय समाजविज्ञान कोश*, *भारतवर्षीय चरित्रकोश*, *मराठी ज्ञानकोश*, *मराठी तत्त्वज्ञान महाकोश* यांसारख्या एकाहून अधिक कोशांत आढळतात. सामान्य कोशवाचक या संदर्भात फारसा चिकित्सक नसतो. कोशाच्या उपलब्धतेनुसार आपली जिज्ञासा पूर्ण करून घेण्याकडे त्याचा कल असतो. साधारणपणे कोणत्याही कोशाची ज्ञानसंकलक अशी काहीएक भूमिका असते. ही भूमिका स्थूलमानाने सामान्य वाचकही समजावून घेऊ शकतो. कोशांच्या शीर्षकातील भारतीय, चरित्र, सांस्कृतिक, समाजविज्ञान, तत्त्वज्ञान यांसारख्या शब्दांचा रोख साधारणपणे कशावर आहे हे समजण्याची कुवत सामान्य कोशवाचकात असते. अधिक बुद्धिमान व जाणकार वाचकात अशी कुवत अधिक मोठी व निवडक्षम असते एवढेच!

विशेषज्ञ वाचक हा प्रकार खरे तर कोशवाङ्मयाच्या संदर्भात संभवतच नाही. कोणत्याही प्रकारच्या ज्ञानसंकलक कोशाचा वाचक हा फक्त एक जिज्ञासू वाचक असतो. संशोधक, अभ्यासक, विशेषज्ञ ही विशेषणे कोशवाचकाला चपखलपणे लागू पडत नाहीत. कोशवाङ्मयाचे परिशीलन करणारा वाचक तेवढ्यापुरता फक्त एक जिज्ञासू वाचकच असतो. या वाचनावस्थेच्या आधी व नंतर मात्र तो कोणीही असू शकतो; मग त्यात कुणी कोणतीही इतर भूमिका घेऊ शकतो. कोशवाङ्मयाच्या वाचनातून व व्यासंगातून कुणासही संशोधक, विशेषज्ञ वा विद्वान होता येत नाही. संशोधनाच्या, विशेषज्ञानाच्या व विद्वत्तेच्या वाटा कोशवाङ्मयात नसतात. जिज्ञासेचा विषय ढोबळपणे परिचित करून घेणे एवढेच कोशवाचकाचे उद्दिष्ट असते व तेवढा परिचय त्यास करून देणे असेच कोशवाङ्मयाचे प्रयोजन असते. आणि विषयओळख ही गोष्ट प्राधान्याने माहितीपर असते, जास्तीत जास्त वस्तुस्थिती नमूद करणारी असते, त्या वस्तुस्थितीच्या सर्व बाजू दाखविणारी असते... जिज्ञासेच्या विषयाची सर्वांगीण माहिती देण्यावर कोशीय संकलनाचा भर असतो. आणि म्हणून माहितीप्रधान अशा कोशवाङ्मयाच्या आधारे अव्वल दर्जाचे संशोधन, विशेष ज्ञान व विद्वत्ता क्वचितच साध्य होऊ शकते.

वस्तुस्थितीपर माहितीच्या कोंदणात बहुसंख्य ज्ञानविषय समाविष्ट होतात हे खरेच. व्यक्ती, प्रसंग, घटना, कार्य इत्यादींना एक तथ्यात्मक (फॅक्चुअल) चौकट असते. तथापि अशी चौकट हुबेहूब यथार्थपणे उभी करणे केवळ अशक्य असते. या तथ्यात्मक चौकटीतील अनेक तपशील मागेपुढे करून, वगळून वा वक्र करून तो तो विषय उभा केल्याचेच अनेकदा दिसून येते. यात अनेक प्रकारचे पूर्वग्रह, पक्षपात, आग्रह, दुराग्रह व अज्ञान प्रतिबिंबित होतात. तथापि कोशवाङ्मय हा एकच वाङ्मयप्रकार असा आहे की, त्यात प्रत्येक कोशकर्ता हा जास्तीत जास्त वस्तुनिष्ठ, निःपक्षपाती व सत्यकथनाची भूमिका पार पाडण्याचा प्रांजळपणे व कसोशीने प्रयत्न करीत असतो. आणि ही गोष्ट सामान्य कोशवाचकाला माहीत असते. मुसोलिनीच्या वर्चस्वकाळात तयार झालेला *एन्सायक्लोपीडिया इटालियाना* (१९२९-३९) हादेखील "admirably international and objective in approach" असा आहे, असा अभिप्राय *ब्रिटानिया*च्या कोशकारांनी नमूद केलेला आहे. *रशियन एन्सायक्लोपीडिया*ची १९७० मधील आवृत्ती हीदेखील 'more mature' आहे, असे मत ब्रिटिश कोशकारांनी व्यक्त केले आहे. माहितीची अधिकतम वस्तुनिष्ठ विश्वसनीयता ही कोशवाङ्मयाची एक अंगभूत बाजू आहे व ही गोष्ट सामान्य कोशवाचकाला निर्विवादपणे माहीत असते.

माहितीच्या अनुषंगाने येणारी किंवा माहितीच्या संगतवार संघटनाच्या प्रक्रियेतून अटळपणे उद्‌भवणारी एखाद्या विषयाची मीमांसा वा मूल्यमापन कोशवाङ्मयात अवतरते. पण एवढेच. समग्र मीमांसा व मूल्यमापन करण्याचे कोश हे स्थळ नव्हे.





माहितीचे नवे नवे अर्थपूर्ण अन्वय व अर्थपूर्णता व त्यांच्या मुळाशी संभवणारी मूल्यकल्पनांची आधारशिळा ही जर ज्ञानाची संकल्पना असेल, तर या अर्थाने कोशवाङ्मय हे ज्ञानवाङ्मय ठरणार नाही; तर ते माहितीवाङ्मय ठरेल व ठरते. म्हणूनच ज्ञानोपासनेचा राजमार्ग म्हणजे कोशवाङ्मय नव्हे.

एखाद्या विषयाच्या पुरेशा ओळखीबाबतची जिज्ञासा ही कमी प्रतीची आहे; माहितीविषयक जिज्ञासा व ज्ञानजिज्ञासा यांच्यात श्रेष्ठकनिष्ठभाव आहे किंवा त्यांच्यात कमीअधिक मौलिकता आहे, असे समजण्याचे खरोखरच काही कारण नाही. जिज्ञासावृत्ती ही नाना कळा प्रकट करते, नाना दिशांनी विकसित होण्याची तिच्यात क्षमता असते. कोशवाङ्मय हे मुळात, ग्रीक संकल्पनेप्रमाणे, चांगला व यथार्थ विचार करण्यासाठी सर्व काही माहीत असणे आवश्यक आहे यावर, आणि, रोमन संकल्पनेप्रमाणे, जीवनातील इष्ट कर्मे समर्थपणे पार पाडण्यास सर्व गोष्टी जाणणे आवश्यक आहे यावर अधिष्ठित असते हेच खरे! कालानुरूप योग्य प्रकारे व यशस्वीपणे जगण्यासाठी सामान्य माणसाला पात्र करणे हेच कोशवाङ्मयाचे उद्दिष्ट होय. जगण्यासाठी वाचन, वाचनासाठी जगणे नाही ही त्यामागील दृष्टी आहे. कोशवाङ्मयाचा जन्म व जन्मसार्थक संशोधनाच्या सफरीवर जाणे व नेणे यांत नाही. मनुष्यजन्माचे सार्थक ज्ञानविज्ञानक्षेत्रात मिरवण्यात नाही; तर ज्ञानविज्ञानाची माहिती जगण्यासाठी कितपत उपयुक्त ठरते, याच्या प्रचितीवर आहे. कोशवाङ्मयाचा सामान्य वाचक हाच खरा वाचक होय; कारण ज्ञानविज्ञानांच्या स्वप्नाळू रोमँटिक ध्यासाला तो क्वचितच बळी पडतो.

कोशातील माहिती अद्ययावत असावी, अशी एक अपेक्षा सामान्य कोशवाचक कळत-नकळतपणे बाळगून असतो. या अद्ययावततेसंबंधी तो फार जाणकार असतो वा जागरूक असतो असे मात्र नाही. अर्थशास्त्र या विषयावरील कोशातील व्याप्तिलेख किंवा विस्तृत लेख वाचताना त्यात अगदी अलीकडच्या काळातील अर्थशास्त्रीय संकल्पनांचा वा सिद्धान्तांचा कालनिर्देशासकट परामर्श वाचकाच्या नजरेस पडला की, माहितीच्या अद्ययावतपणाचे त्याचे निद्रित वा अर्धनिद्रित भान एकदम जागे होते आणि मग कोशातील माहिती इतकी अलीकडचीही असू शकते, हे त्याच्या लक्षात येते. प्रत्येक कोशकाराचा प्रयत्न नोंदविषयासंबंधी जास्तीत जास्त ताजी माहिती अंतर्भूत करण्याचा असतो; नोंदविषयाबाबतचे नवे पण मान्यताप्राप्त संशोधन समाविष्ट करण्याचा असतो. तथापि कोशप्रक्रियेची एकूण यंत्रणा व संपादनक्रिया आणि त्यात खर्ची पडणारा कालावधी पाहता अद्ययावतता ही निरपवादपणे आणणे वा राखणे शक्य नसते. कोशीय ज्ञानसंकलन हे अधिकृत, मान्यताप्राप्त माहितीवरच अधिष्ठित असते आणि अगदी ताजी माहिती तशी नसते. अर्थात या गोष्टीचीही कळत-नकळत जाणीव सामान्य कोशवाचकाला असते आणि स्वतः कोशकर्तेही अद्ययावततेसंबंधीचा खुलासा करीत असतात. कोशवाङ्मयाची विश्वसनीयता या अद्ययावतपणाच्या घटकावर अवलंबून नसते. त्याचप्रमाणे विषयाची पुरेशी, सर्वांगीण ओळख करून देण्याच्या धोरणाचाही ती अविभाज्य अंग नसते. एखाद्या विषयाची अगदी अद्ययावत माहिती देण्यासाठी वा घेण्यासाठी कोशवाङ्मय हे साधन नव्हे; यासाठी वेगळी साधने उपलब्ध असतात; आणि त्याचा उपयोग करणारा वाचक वेगळ्या प्रकारचा असतो.

कोशगत नोंदीच्या खाली संदर्भग्रंथ दिलेले असतात. त्याचप्रमाणे कोशासाठी आधारभूत म्हणून स्वीकारलेल्या सर्वच संदर्भग्रंथांची एकत्रित यादी कोशात दिलेली असते. या संदर्भग्रंथांवर नजर टाकल्यास त्यांतील अगदी नवीन असे अलीकडच्या काळातील संदर्भग्रंथ किती आहेत हे समजू शकते. मात्र अद्ययावत संदर्भग्रंथ म्हणजे कोशात दिलेल्या माहितीचाही अद्ययावतपणा असे सरळ समीकरण मांडणे नेहमीच बरोबर ठरत नाही. कोशलेखक पुष्कळदा नवे संदर्भग्रंथ सुचवितो; पण त्यांचा वा त्यांतील माहितीचा उल्लेख आपल्या कोशीय लेखनात करतोच असे नाही. असे घडण्याची अनेक कारणे असू शकतात. एक म्हणजे नवीन ग्रंथांची उपलब्धता नसणे, उपलब्धता असली तरी विशिष्ट मुदतीच्या मर्यादेत त्यांचे चिकित्सक वाचन न करता येणे आणि क्वचित नवे ग्रंथ पाहण्याचा आळस करणे. तथापि जिज्ञासू वाचकासाठी असे ग्रंथ निदान त्यास माहीत करून देणे आवश्यक असते आणि नोंदलेखकाने या बाबतीत आपली अक्षमता स्पष्ट केल्यानंतरही कोशसंपादक असे नवे अस्पृष्ट संदर्भग्रंथ नोंदीखाली नमूद करू शकतात; करतातही! अर्थात या बाबतीत कसलेही निश्चित विधान करणे योग्य ठरणार नाही. अद्ययावतपणाच्या बाबतीत दिलेली माहिती व दिलेले संदर्भग्रंथ यांतील संगती कोश-वाचकालाच ठरवता येते. सामान्य कोशवाचक या संदर्भात फारसा पाठपुरावा करण्याच्या भानगडीत पडत नाही. आणि

अधिक बुद्धिमान वाचकाला माहितीच्या अद्ययावतपणासंबंधीच्या कोशीय मर्यादा ठाऊक असल्याने संगती व विसंगतीचा परिहार करून घेण्याची जबाबदारी तो स्वेच्छेनेच स्वीकारतो, असे म्हणता येईल. एखाद्या देशातील विद्यमान लोकसंख्या, तिचे विविध प्रकारचे वर्गीकरण, राष्ट्रीय उत्पन्न, उद्योगधंदे, कलासाहित्यातील नवे आविष्कार यांसारख्या तपशीलांची अद्ययावतता ज्या स्रोतसाधनांवर अवलंबून असते त्या बाबतीत कोशकार व कोशलेखक हे खूपच परावलंबी असतात. खरे तर या तपशीलांच्या बाबतीत सामान्य कोशवाचक फार उत्सुक नसतो. या प्रकारचे तपशील सांवत्सरिके, वार्षिके इत्यादी साधनांद्वारे उपलब्ध होऊ शकतात व जिज्ञासू वाचकांना याची माहितीही असते.

कोशवाङ्मयाची अद्ययावतता सामान्य कोशवाचकाचे आनंदस्थळ ठरते; शंकास्थान असत नाही.

कोशवाङ्मयाची सुबोधता, विषयसंगत पारिभाषिकता, देशीयता यांसारखे घटक हे कोशकर्ते आणि कोशवाचक यांच्या समान हितसंबंधाचे विषय असतात. ज्या समाजात कोशवाङ्मय निर्माण होते त्या समाजाच्या भाषिक, सांस्कृतिक व ज्ञानविज्ञानपर इयत्तेचा आणि परंपरेचा ठसा कोशवाङ्मयाच्या अंतर्बाह्य स्वरूपावर उमटत असतो. आधुनिक मराठी कोशवाङ्मय यास अपवाद नाही. एकोणिसशे वीस ते तीस या दशकात निर्माण झालेला सर्वविषयसंग्राहक *महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश* व साठोत्तरी कालखंडातील त्याच प्रकारचा *मराठी विश्वकोश* यांच्या तौलनिक निरीक्षणातून ही गोष्ट स्पष्ट होईल. त्याचप्रमाणे साठोत्तरी कालखंडात *भारतीय संस्कृति कोश*, *मराठी तत्त्वज्ञान महाकोश*, *जैन ज्ञानकोश*, *देवीकोश* यांसारखे जे विविध प्रकारचे कोशवाङ्मय निर्माण झाले, त्यावरूनही कोश व समाज यांतील निकटचे नाते स्पष्ट होईल.

सामान्य कोशवाचक मात्र सुबोधता, पारिभाषिकता, देशीयता या घटकांसंबंधी कसलीही आग्रही भूमिका घेताना दिसत नाही. माहिती, ज्ञान आणि स्वतःची त्यांबाबतची जिज्ञासा या सगळ्यांविषयी जुन्यानव्याची एक सोशीक स्वागतशीलता सामान्य कोशवाचकात असते. सापेक्षता सिद्धान्ताचे किंवा संगणकीय विषयाचे अथवा अद्वैत सिद्धान्ताचे कोशातील विवेचन कितपत सुबोध व दुर्बोध, कितपत पारिभाषिक व सरळसोधे, कितपत देशीय व विदेशीय असू शकते याची एक ढोबळ व वास्तव कल्पना सामान्य कोशवाचकाला असते. त्याचप्रमाणे तशीच कल्पना कोशकर्त्यांना व कोशलेखकांनाही असते. त्यामुळे त्या सर्वच घटकांसंबंधी सामान्य कोशवाचकाच्या तक्रारी कमी व कमी कटुतेच्या असतात.

या संदर्भातील तक्रारी संशोधक, अभ्यासक व विशेषज्ञांच्या असू शकतात. या तक्रारींचे स्वरूपही सारखे नसते; कारण त्यांमागील भूमिकाही सारख्या नसतात. त्यामुळे एकाच विषयावरील नोंदीबद्दल ती फार सुबोध आहे व फार दुर्बोध आहे; ती अतिशय पारिभाषिक आहे व मुळीच पारिभाषिक नाही; अथवा तिच्यात देशीय परंपरेचे भान व अस्मिता फार उमटलेली आहे आणि पूर्णतः दुर्लक्षित आहे, अशा प्रकारचे अगदी परस्परविरुद्ध अभिप्राय व्यक्त केले जातात. या अभिप्रायांची सत्यासत्यता पडताळून पाहता येत नाही, असे नाही. या संदर्भात तपशिलातील चुका वा उणिवा दुरुस्त करता येणे शक्य असले, तरी मूळ भूमिकांतील फरक निस्तरता येणे कठीण असते. या प्रकारच्या वादग्रस्ततेच्या फेऱ्यात सामान्य कोशवाचकाला फारशी आस्था नसते व त्या बाबतीत विचार करण्यास त्यास उसंतही नसते. प्रयत्न-प्रमाद (ट्रायल ॲण्ड एरर) रीतीने कोशकर्ते सुबोधता, पारिभाषिकता व देशीयता यासंबंधीचे वाद विचारात घेतातच व यथाशक्ति व यथासमय योग्य त्या सुधारणा पार पाडतात.

आधुनिक मराठी कोशवाङ्मयात व विशेषतः ज्ञानसंकलक अशा एक, अनेक व सर्व विषयसंग्राहक कोशांत सुबोधता, पारिभाषिकता व देशीयता हे प्रश्न विशेष काळजीपूर्वक हाताळावे लागतात, हे उघडच आहे. उपलब्ध मराठी कोशांतून या प्रश्नांची खूपच यशस्वी सोडवणूक केल्याचे दिसून येते. सामान्य मराठी कोशवाचकाच्या दृष्टीने ही गोष्ट खरोखरच समाधानकारक ठरते. या कोशवाङ्मयातून सुबोधता, पारिभाषिकता व देशीयता या घटकांच्या संदर्भात खूप मोठी भाषिक व वैचारिक प्रयोगशीलता प्रकट झालेली आहे आणि या प्रयोगशीलतेचा स्वतंत्रपणे अभ्यास करणे हे, एकूणच मराठी भाषिक व्यवहाराला, त्यातील अडचणींच्या निवारणाला व भाषिक सामर्थ्याच्या विकासाला अत्यंत उपयुक्त ठरणारे आहे. उद्याच्या नव्या नव्या कोशकर्त्यांना व कोशलेखकांनाही असा अभ्यास उद्‌बोधक व मार्गदर्शक ठरेल. मुख्यतः कोशवाचकाचा त्यातून खूपच फायदा होईल, असे मला वाटते.

मराठी कोशरचना : संदर्भसेवेचे क्षेत्र व सरहद्दी

आपणास उपलब्ध झालेली माहिती व अवगत झालेले ज्ञान व्यवस्थितपणे जतन करावे, आपल्या समाजात त्या दोहोंचे वितरण सार्वत्रिक व सुलभ करावे आणि एक जाणता चोखंदळ समाज घडवण्यास साहाय्य करावे, हीच सामान्यपणे बहुतेक कोशकर्त्यांची अपेक्षा असते. आधुनिक दृष्टीने पाहिल्यास कोशकार्य हे ज्ञानविज्ञानांच्या संचिताची एकप्रकारची लोकशाही-करणाची प्रक्रिया आहे, असे म्हणता येईल. माहिती व ज्ञान मिळवण्याचा समाजातील सर्वसामान्य माणसाचा हक्क हा एक मूलभूत हक्क आहे व तो हक्क त्याला आपल्या परीने बहाल करण्याचा कोशरचनेचा उद्देश असतो. अगदी प्रकटपणे नसला, तरी या प्रकारचे उद्दिष्ट कोशरचनेमागे एखाद्या गृहीतका-सारखे उभे असते. म्हणूनच समाजातील केवळ ज्ञान-वैज्ञानिक संपदेचीच कोशनिर्मिती ही प्रतीक नसते; तर ती समाजाच्या ज्ञानवैज्ञानिक दृष्टिकोणाचीही निदर्शक असते. माहिती व ज्ञान सर्वांना सुलभपणे व सुबोधपणे खुले करणे किंवा ते काही व्यक्ती व गट यांच्यापुरतेच बंदिस्त राखणे असे दोन्ही पर्याय समाजातील ज्ञानवैज्ञानिक सत्ताधाऱ्यांपुढे उपलब्ध असतात. तथापि ज्या ज्या प्राचीन-अर्वाचीन समाजात ज्ञान-संकलक कोशरचना निर्माण झाल्या, ते ते सर्व समाज खुल्या ज्ञानक्षेत्राचे पुरस्कर्ते होते, असेच म्हटले पाहिजे. आधुनिक मराठीतील डॉ. केतकरांच्या *महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशा*पासून राज्य-शासनाच्या *मराठी विश्वकोशा*पर्यंत गेल्या सुमारे पाऊणशे वर्षांच्या कालावधीत जे विविध प्रकारचे कोशवाङ्मय निर्माण झाले, त्यावरून मराठी समाज हा खुल्या ज्ञानक्षेत्राचाच पुरस्कर्ता आहे, हे स्पष्टपणे दिसून येते.

कोशवाङ्मय हे मूलतः संकलन-संपादन स्वरूपाचे संदर्भसाहित्य असते; ते संशोधन-सर्जन स्वरूपाचे निर्मितिकारक साहित्य नव्हे. कोशरचनेत संशोधन अभिप्रेत नाही; नवविचार-प्रवर्तनाचीही भूमिका त्या रचनेमागे नाही. उपलब्ध व प्रमाणसिद्ध संशोधन परिचित करून देणे हे कोशकाराचे काम असते. त्यामुळे जी माहिती व ज्ञान सिद्धसंशोधनाच्या पात्रतेचे नाही; जी माहिती व ज्ञान संशोधन-प्रक्रियेतच आहे, त्यांचा समावेश कोशवाङ्मयात होऊ शकत नाही. एखाद्या विषयातील अद्ययावत संशोधन कोशवाङ्मयात असते याचा अर्थ एवढाच की, जे व जेवढे संशोधन सिद्ध व सर्वमान्य ठरले आहे, ते व तेवढेच संशोधन कोशकाराच्या दृष्टीने अद्ययावत ठरते; मग काळाच्या दृष्टीने ते पन्नास वर्षांपूर्वीचे असो वा पाचशे वर्षांपूर्वीचे असो! नवे संशोधन करणे हे कोशकाराचे काम नव्हे आणि कोशकार म्हणजे संशोधक नव्हे, हे लक्षात घेतले पाहिजे. कोशवाङ्मयाच्या उपयुक्ततेची ही एक स्वाभाविक मर्यादा असते व ती कोशप्रकृतीशी सुसंगत अशीच ठरते.

ज्ञानसंकलक कोशातील लेखन हे त्या त्या विषयातील तज्ज्ञांचे असते, हे पूर्णपणे खरे नाही. विशेषतः आधुनिक मराठीतील अनेकविषयसंग्राहक व सर्वविषयसंग्राहक कोशांच्या बाबतीत तरी ही वस्तुस्थिती आहे, हे लक्षात घेतले पाहिजे. डॉ. केतकर, पं. महादेवशास्त्री जोशी, म.म. चित्रावशास्त्री, गर्गे, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांसारखे प्रमुख कोशकर्ते हे निश्चितपणेच आपापल्या विषयातील तज्ज्ञ ठरतात; तथापि कोशातील अनेक विषय हे त्यातील साक्षेपी अभ्यासकांनी लिहिलेले दिसून येतात. यात विशेषतः त्या त्या विषयांचे शिक्षक व प्राध्यापक यांचा अंतर्भाव होतो. तज्ज्ञ नेमके कोणास म्हणावे, हा खरोखरच एक प्रश्न आहे. पण या प्रश्नाच्या सोडवणुकीसाठी कोशकार्याचा अवतार नाही आणि त्या प्रश्नाशी झुंज घेण्यात व त्यापायी आपल्या नियत कामाचा खोळंबा करण्यात कोशकारांना रसही नाही. यूरोपीय कोशवाङ्मयात सर आयझॅक न्यूटन, व्हॉल्टेअर, रुसो, माँतेस्क्यू, लेनिन इत्यादींनी लेखनरूपाने योगदान केलेले आहे. *एन्सायक्लोपीडिया इटालियाना*त तर फॅसिझमवरील नोंद खुद्द मुसोलिनीने लिहिली होती. ही सर्वच माणसे अर्थातच तज्ज्ञ म्हणता येतील. ज्ञानसंकलक कोशलेखनासाठी या प्रकारचे तज्ज्ञ सदासर्वदा लाभतीलच असे नाही. एखाद्या आधुनिक मराठी कोशात भगवद्‌गीतेवरील नोंद लोकमान्य टिळकांनी लिहिली असती आणि चातुर्वर्ण्यावरील नोंद डॉ. आंबेडकरांनी लिहिली असती, तर हे कोणत्या कोशकर्त्याने नाकारले असते? तथापि त्या तज्ज्ञांच्या अभावी हे विषय कोशातून वगळता येत नाहीत. जिथे तज्ज्ञ उपलब्ध असतात, तिथे त्यांची मदत आवर्जून घेतली जाते; पण जिथे ते उपलब्ध होत नाहीत, तिथे अभ्यासकांच्या मदतीने किंवा त्यांच्या करवी लेखनसाहाय्य घेतले जाते. आधुनिक मराठीतील विविध प्रकारच्या ज्ञानसंकलक कोशांतून अनेक तज्ज्ञांनी लेखन केले आहे; पण त्याबरोबरच अनेक अभ्यासकांनीही परिश्रमपूर्वक लेखन केलेले आहे, असे दिसून येईल.

परंतु प्रश्न तज्ज्ञांचा नाही; प्रश्न कोशवाङ्मयाच्या प्रत्यक्ष उपयोगितेचा आहे. खरे तर, कोशवाचक हा कोशीय लेखनाचा लेखक कोण आहे, तो तज्ज्ञ आहे की नाही, त्याची अर्हता काय, त्याचा अधिकार किती यांसारख्या प्रश्नांच्या भानगडीत पडत नाही. त्याला एखाद्या विषयाबाबत जिज्ञासा असते, एखाद्या विषयाची स्थूलपणाने ओळख करून घ्यावयाची असते, एखाद्या विषयासंबंधी काही तपशिलांची माहिती हवी असते, एखाद्या विषयाची अंगोपांगे जाणून घ्यावयाची असतात, एखाद्या विषयातील विद्यमान प्रमाणभूत संशोधन कोणत्या स्थितीत आहे हे समजून घ्यावयाचे असते. साधारणपणे कोशवाचकाच्या गरजा या प्रकारच्या असतात व तेवढ्यासाठी तो कोशाकडे वळतो. तो हवा तो विषय काढून माहिती मिळवतो. या माहितीचा जनक कोण, याबद्दल तो फारसा उत्सुक नसतो. कोशातील लेखक तज्ज्ञ असो वा नसो, त्याचा संबंध कोशवाचकाच्या कोशवाचक म्हणून असलेल्या भूमिकेशी थेटपणे जुळलेला नसतो. कोशवाङ्मय हे तज्ज्ञांचे काम आहे, असे मानले जाते. याचा अर्थ एवढाच की, ही तज्ज्ञता कोशवाङ्मयाच्या रचनेची, त्या विशिष्ट प्रकारच्या संकलन-संपादन-कार्याची निपुणता असते; प्रत्यक्ष कोशीय लेखकांची तज्ज्ञता नव्हे. प्रत्यक्षातील विषयतज्ज्ञांनाही कोशरचनेच्या कौशल्याशी जुळवून घेणे आवश्यक असते. म्हणूनच पुष्कळदा असेही समजले जाते की, कोशकार्य हे विषयतज्ज्ञांचे – specialists – कार्य नव्हे; ज्यांना विशेष प्रकारचे ज्ञानवैज्ञानिक काम करण्याची कुवत आहे, स्वतंत्र संशोधन व विचारप्रवर्तन करण्याची क्षमता आहे, त्यांचे खरे क्षेत्र म्हणजे कोशरचना नव्हे. तर कोशरचना हे कार्य सामान्यज्ञांचे – generalists – आहे. याचा अर्थ कोशकार्य हे दुय्यम महत्त्वाचे आहे व दुय्यम दर्जाच्या लोकांना योग्य आहे, असा नाही. मात्र सर्जनशील ज्ञानकार्य वेगळे व संकलक ज्ञानकार्य वेगळे असा त्याचा अर्थ आहे. आणि सर्जनशील ज्ञानोपासकांना संकलक ज्ञानकार्य करता येणार नाही, असाही याचा अर्थ नाही. कोशकर्त्यांची ही व्यक्तिगत निवड असते एवढेच! डॉ. केतकर, पं. महादेवशास्त्री जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी या व्यक्ती निर्विवादपणे स्वतंत्र प्रज्ञावंत आहेत आणि तरीही त्यांनी ज्ञानसंकलक कोशकार्य पार पाडले आहे.

ज्ञानसंकलक कोशवाङ्मय प्राधान्याने वाचनापुरतेच मर्यादित झाल्याचे दिसते; विचारव्यवहाराच्या प्रक्रियेत व वैचारिक लेखनात त्याचा वापर पुरेसा होत नाही, असे दिसते. एखादी पारिभाषिक संज्ञा किंवा संकल्पना स्पष्ट करण्यासाठी पुष्कळदा शब्दकोशांचा उपयोग केला जातो व शब्दकोशातून दिलेला अर्थ वा स्पष्टीकरण लेखनात उद्‌धृत करण्यात येते. ज्ञानसंकलक कोशाचा संदर्भ क्वचितच घेतला जातो. एखाद्या विषयाची वा मुद्‌द्याची खुलावट करण्यासाठी कोशीय मजकूर क्वचितच नमूद करण्यात येतो. शैक्षणिक अध्ययन-अध्यापनात कोशवाङ्मयाचा आधार क्वचितच संबंधितांच्या नजरेस आणून दिला जातो. एखाद्या वस्तुस्थितीचे, सत्यतेचे, विचाराच्या ग्राह्यतेचे ठाशीव प्रतिपादन कोशसंदर्भाने क्वचितच केले जाते. ज्ञानसंकलक कोशवाङ्मय हे संदर्भसाहित्य आहे, असे म्हटले जाते; तथापि याचा अर्थ मात्र केवळ वाचनव्यवहारापुरताच मर्यादित असल्याचे दिसून येते. ते संदर्भसाहित्य प्रत्यक्ष शास्त्रीय व वैचारिक लेखनात यथास्थळ वापरण्याकडे कल दिसत नाही. कदाचित ज्ञानसंकलक कोशांची उपलब्धता शब्दकोशांप्रमाणे सहजसुलभ नसते, हे या परिस्थितीचे एक कारण असावे!

शास्त्रीय-वैचारिक लेखनव्यवहारात ज्ञानसंकलक कोश-वाङ्मयाचा उपयोग कसा वाढवावा, हा एक प्रश्न आहे. विशेषतः मराठीतील विविध प्रकारचे व विपुल कोशवाङ्मय लक्षात घेता, हा प्रश्न विशेष आस्थेचा ठरतो. लेखनव्यवहारासाठी विश्वसनीय संदर्भसाहित्य आवश्यक असते, हे उघडच आहे. अशा प्रकारची विश्वसनीयता मराठी कोशवाङ्मयाच्या बाबतीत नाही, असे म्हणणे योग्य ठरणार नाही. खरे तर कोशवाङ्मयाचा सातत्याने व सहेतुकपणे लेखनव्यवहारात संदर्भ म्हणून उपयोग करीत गेल्यानेच त्याची विश्वसनीयता सिद्ध होत जाईल. काही प्रसंगी या संदर्भात विपरीत अनुभव आला व कोशसाहित्याचा संदर्भ सदोष ठरला, तरी त्यामुळे कोशरचनेत सुधारणा होत जाण्यास त्याचा उपयोग होईल. प्रसिद्ध होणाऱ्या कोशवाङ्मयाची सविस्तर व सूक्ष्म परीक्षणे करणे शक्य नसते. हे काम एका परीक्षकाला करताही येणार नाही. इतर प्रकारच्या ग्रंथांची परीक्षणे करता येतात, पण कोशवाङ्मयाचे परीक्षण जिकिरीचे ठरते. तेव्हा विश्वसनीयता असणे व वाढवणे हे कार्य कोशवाङ्मयाचा संदर्भसाहित्य म्हणून होणारा लेखनव्यवहारातील वापर वाढविण्यावर अवलंबून आहे. यासाठी काय करता येईल, त्याचा विचार होणे इष्ट आहे. विशेषतः शाळा, महाविद्यालये, विद्यापीठे व इतर शैक्षणिक व संशोधन संस्था यांतून कोशवाङ्मयाचा परिचय वाढला पाहिजे. साहित्य परिषदा,

इतर सांस्कृतिक संस्था, वृत्तपत्रविद्या शिकवणाऱ्या संस्था इत्यादींनी आपापल्या अभ्यासक्रमांतून मराठी कोशवाङ्मय यासारखा विषय ठेवला, तर या वाङ्मयाची उपयुक्तता व कस वाढण्यास त्याची मदत होईल. साहित्य परिषदा मराठीच्या परीक्षा घेतात, त्यात कोशसाहित्यावर एक प्रश्नपत्रिका ठेवणे शक्य आहे. जेणेकरून अभ्यासाच्या, लेखनवाचनाच्या सवयीत कोशवाङ्मय हा एक महत्त्वाचा घटक म्हणून समाविष्ट होईल, असे काही उपक्रम राबवले पाहिजेत.

आधुनिक मराठीतील ज्ञानसंकलक कोशवाङ्मय विविध प्रकारचे व समृद्ध आहे. या वस्तुस्थितीचा फायदा आपल्या लोकांच्या वाचनक्षेत्रापुरताच सीमित राहू नये; तर तो त्यांच्या विचारक्षेत्रापर्यंत व लेखनक्षेत्रापर्यंत पोहोचावा, हीच सर्वांप्रमाणे माझीही इच्छा आहे. मराठीमधील विचारविनिमयक्षेत्रात कोशीय लेखन प्रविष्ट व्हावे, असे म्हणत असतानाच त्याच्या मर्यादेचीही जाणीव ठेवली पाहिजे. स्वतंत्र ग्रंथसाहित्याचा कोशवाङ्मय हे पर्याय नव्हे. ज्ञानविज्ञानातील मूळचे ग्रंथगत लेखन दुर्लक्षित करून केवळ कोशवाङ्मयावर समाधान मानणे योग्य नाही. कोशवाङ्मयाचे उद्दिष्टही तसे नाही. म्हणूनच कोशातील नोंदीबरोबर अनेक महत्त्वाचे संदर्भग्रंथ देण्यात येतात. ते संदर्भग्रंथ जिज्ञासूंनी वाचावेत, अशी अपेक्षा असते. एक सुसूत्रपणे संकलित केलेली माहिती व समतोलपणे आणि वस्तुनिष्ठ दृष्टीने केलेली मीमांसा या मर्यादेत असणारे कोशवाङ्मय या दोन्ही मर्यादांतही विचारविनिमयक्षेत्रात उपयुक्त ठरू शकते. या दृष्टीनेच कोशवाङ्मयाला त्या क्षेत्राकडे वळवण्यास सर्वांनीच हातभार लावणे इष्ट ठरेल.

⁂





वाद-संवाद

चार्वाक, डॉ. आ.ह. साळुंखे आणि प्रा. श्रीनिवास दीक्षित

देवीदास वागूल

*नवभारत*च्या जुलै-ऑगस्ट १९९७ अंकात 'चार्वाक पुनर्भेट (२)' हा लेख आहे. त्यातील पान ४६ वर स्तंभ दोनमध्ये पुढील मजकूर आहे –

> पण डॉ. साळुंखे म्हणतात, "... वर्णाच्या क्रिया नाकारून वर्णत्व शिल्लक राहते म्हणजे काय ते दीक्षितांना स्पष्ट करावे लागेल."
>
> ते मी स्पष्ट करतो. दक्षिण आफ्रिकेत वर्णभेद आहेत. काही वर्षांपूर्वी त्याला कायदेशीर मान्यता होती. आणि तो कायदा फार कठोर होता. या सर्व रचनेत धार्मिक क्रियांचा अथवा त्यांच्या फलाचा काहीही संबंध नव्हता.

या स्पष्ट करण्यातून दीक्षितांनी काय स्पष्ट केले? तर असे सूचित केले की, वर्णाच्या क्रिया नसतानासुद्धा वर्णत्व शिल्लक राहते. यावर शंका अशी की, कोणते वर्णत्व शिल्लक राहते? वर्णाश्रमातील वर्णत्व शिल्लक राहते काय? वर्णाश्रमातील वर्ण म्हणजे ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र. दक्षिण आफ्रिकेतील वर्णभेद या शब्दातील वर्ण या शब्दाचा अर्थ ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र असा आहे असे दीक्षितांना म्हणायचे आहे असे त्यांच्या लेखनावरून दिसते. पण प्रत्यक्षात मात्र वर्णभेद या शब्दातील वर्ण याचा अर्थ रंग आणि तो रंगही कातडीचा रंग एवढाच आहे. त्या वर्णाला मुळातच धार्मिक क्रियांचा आणि फलाचा काही अर्थ नाही. मग ज्या वर्णाला मुळातच धार्मिक क्रियांचा अथवा फलांचा अर्थ नाही त्या वर्णाला नाकारल्यावर वर्णत्व शिल्लक राहिले काय? वास्तविक या स्पष्टीकरणाच्या आधीच दीक्षितांनी कबूल केले आहे की, एखाद्या शब्दाचे दोन अर्थ होतात. आणि उदाहरण म्हणून दीक्षितांनी 'नाकारणे' या शब्दाचे दोन अर्थ सांगितले आहेत. त्याप्रमाणे दीक्षितांना हेही माहीत आहे की, वर्ण शब्दाचेही मराठीत दोन अर्थ होतात. एक आहे धर्माधिष्ठित, गुणकर्माधिष्ठित वर्ण आणि दुसरा आहे त्वचाधिष्ठित वर्ण म्हणजे रंग. जेव्हा डॉ. साळुंखे म्हणतात "....ते दीक्षितांनी स्पष्ट करावे" तेव्हा त्या दोन अर्थांनुसार दीक्षितांनी नवे उदाहरण देऊन स्पष्ट करावे. तसे स्पष्ट करताना डॉ. साळुंखे 'वर्णत्व' हा शब्द म्हणतात, 'वर्णभेद' हा शब्द म्हणत नाहीत, हेही लक्षात घेतले पाहिजे. शिवाय, दीक्षित म्हणतात की, 'दक्षिण आफ्रिकेत वर्णभेद आहेत.' पण हे खरे नाही. खरे असे आहे की, दक्षिण आफ्रिकेत वर्ण आहेत, पण वर्णभेद नाहीत.

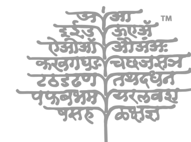
पान ४७ वर स्तंभ दोनमध्ये पुढील मजकूर आहे –

> चार्वाकांविषयी आम्हांला विशेष कौतुक वाटावे यासाठी डॉक्टरांनी वारंवार असे लिहिले आहे की, चार्वाकांनी मानवी मूल्यांचा पुरस्कार केला. मला मूल्य ही संकल्पना समजते. पण मानवी मूल्य म्हटल्याने काही विशेष उलगडा होत नाही. विगर-मानवी मूल्ये असतात काय? दोन-तीन सांगा.

सांगा म्हटल्यावर डॉ. साळुंखे सांगतील तेव्हा सांगतील. मी दोनतीन सांगतो. एक म्हणजे पाशवी मूल्य. पाशवी मूल्य म्हणजे पशूंचे मूल्य. भूक लागल्यावर जो समोर दिसेल त्या प्राण्याला खाणे हे विगर-मानवी, म्हणजे पाशवी मूल्य झाले. मांजर तर स्वतःचीसुद्धा पिल्लं खाते. मानवी मूल्य म्हणजे पंगतीत बसल्यावर जरी कडाडून भूक लागली असली तरी सर्वांना वाढून झाल्याशिवाय आणि यजमानांनी 'बोला पुंडलिक हरि वरदा' म्हटल्याविगर खायला सुरुवात करायची नाही हे मानवी मूल्य झाले. याही पलीकडचे मानवी मूल्य म्हणजे अन्न बकाबका खायच्याऐवजी 'उदरभरण नोहे जाणिजे यज्ञकर्म' असे म्हणून खाणे. याही पलीकडचे मानवी मूल्य म्हणजे घरात अन्न असूनही उपाशी राहणे –त्याला उपवास म्हणतात. याही पलीकडचे मानवी मूल्य म्हणजे स्वतःला लागलेली भूक विसरून दुसऱ्याला खाऊ घालणे; अतिथीला जेवू घालणे.

दुसरे विगर-मानवी मूल्य सांगतो. पण थांबतो. कारण दीक्षित स्वतःच धावत येऊन पान ४९ वर दुसऱ्या स्तंभात तिसऱ्या परिच्छेदात दोन-तीन सांगत आहेत. ती वाचूया. दीक्षित विगर-मानवी मूल्य म्हणून 'भौतिक मूल्य' सांगतात, 'विशुद्ध मूल्य' सांगतात.

तिसरे विगर-मानवी मूल्य ऐकायचे असल्यास दादा





धर्माधिकारींनी लिहिलेले सर्वोदयदर्शन नावाचे पुस्तक वाचावे. त्यात पारमार्थिक मूल्ये सांगितलेली आहेत. सर्व्हायवल ऑफ द फिटेस्ट हे नैसर्गिक मूल्य झाले. पण दुर्बलाला जगवणे, आजाऱ्याची शुश्रूषा करणे हे पारमार्थिक मूल्य आहे. वैष्णवजन तो तेणे कहिये, जो पीर परायी जाणे रे. पारमार्थिक मूल्यांचे एक लक्षण धर्माधिकारींनी सांगितले आहे ते असे की, हे मूल्य स्वतःच्या पायावर उभे असते. खरे बोलणे हे खऱ्या बोलण्याच्याच पायावर उभे असते. खोटे बोलणारा मात्र दुसऱ्याच्या पायावर म्हणजे खऱ्याच्या पायावर उभा राहतो. खोटे बोलणारा नेहमी असेच म्हणतो की, मी खरे तेच बोलत आहे. तो असे कधीही म्हणत नाही की मी खोटे बोलत आहे. मोड देताना हा घ्या खोटा पैसा असे कोणी म्हणून व्यवहार करत नाही. हा खरा पैसा घ्या असे म्हणूनच तो खोटा पैसा खपवतो. वाईट माल हा चांगला माल आहे असे सांगूनच दुकानदार गिऱ्हाईकाला फसवतो. खरे बोलणे हे पारमार्थिक मूल्य आहे असे दादा धर्माधिकारी म्हणतात. धर्माधिकारी पारमार्थिक मूल्यांचे दुसरे लक्षण सांगतात की, असे मूल्य कारणाशिवाय असते. द्वेष करण्याला कारण लागते. प्रेम करण्याला कारण लागत नाही. म्हणून प्रेम हे पारमार्थिक मूल्य. यालाच भारतीय परंपरा धार्मिक मूल्य असेही म्हणते. दीक्षितांनी 'दोन-तीन सांगा' असे म्हटले म्हणून ही दोन-तीन सांगितली. चौथे पाहिजे असेल तर दीक्षित स्वतःच प्रयत्नवाद नामक मूल्याचा उल्लेख करतात.

पान ४८ वर स्तंभ पहिल्यामध्ये पुढील मजकूर आहे –

> सतीच्या चालीला चार्वाकांनी विरोध दर्शविला अशी नोंद मला कुठे आढळली नाही. डॉक्टरही तिचा काही पत्ता देत नाहीत. शिवाय वैदिकांना ती गोष्ट चांगली वाटत होती हे कशावरून? चारही वेदांच्या संहिता, ब्राह्मणग्रंथ, आरण्यके, उपनिषदे, श्रौतसूत्रे या ठिकाणी सतीचा कोठे उल्लेख नाही. मी असे वाचले आहे की, युरोपातील राजेरजवाड्यांकडून चालत आलेली ती प्रथा मध्य आशियात आली व तेथून ती आपल्याकडील क्षत्रियांनी, विशेषतः राजस्थानातील क्षत्रियांनी, उचलली –

यावर शंका अशी की, महाभारतात पांडूबरोबर माद्री सती गेली ती काय राजस्थानातील होती? की राजस्थानातील प्रथा महाभारतकारांनी माद्रीला पाळायला लावली? महाभारत अगोदर की राजस्थानातील क्षत्रिय अगोदरचे? स्वतः दीक्षितांनी ह्याच लेखात प्राचीन ग्रंथ म्हणून महाभारताचा उल्लेख केला आहे. दीक्षितांनी विचारले आहे की, 'शिवाय वैदिकांना ती गोष्ट चांगली वाटत होती हे कशावरून?' मग पांडू, माद्री हे महाभारतीय लोक वैदिक नव्हते काय? एक प्रकारे सीता रामाबरोबर वनवासात गेली म्हणजे सतीच गेली नाही काय? राम आणि सीता हे वैदिक होते की अवैदिक? आणि ते दोघे राजस्थानातील क्षत्रियांनंतरचे क्षत्रिय आहेत काय? पुन्हा एकदा एक प्रकारे धृतराष्ट्र अंधळा म्हणून गांधारीने डोळ्यांवर पट्टी बांधून घेणे हेही सती जाणेच नाही काय? मग धृतराष्ट्र-गांधारी हे क्षत्रिय राजस्थानातील क्षत्रियांनंतरचे क्षत्रिय आहेत काय? दीक्षितांनी काहीतरी उलगडा करावा.

पान ५१ वर पहिल्या स्तंभात पुढील मजकूर आहे –

> (ख) "सत् म्हणजे चिद् असे समीकरण चिद्वाद्यांनी केले होते" असे ते लिहितात. आजपर्यंतच्या इतिहासात जगातील कोणत्याही चिद्वाद्याने असे समीकरण केलेले नाही. तो एवढेच म्हणतो की, जे सत् असते ते अनिवार्यता चित् असते. त्या दोन्ही शब्दांचे अर्थ एकच असे त्याचे म्हणणे नसते. ज्याला लांबी असते त्याला अनिवार्यता रुंदीही असते, असे म्हटल्याने लांबी आणि रुंदी यांचे समीकरण केले असे होत नाही.

दीक्षितांचे पहिले वाक्य आहे 'जे सत् असते ते अनिवार्यता चित् असते.' आणि दीक्षितांचेच दुसरे वाक्य असे आहे की, 'ज्याला लांबी असते त्याला अनिवार्यता रुंदी असते.' पहिल्या वाक्यातील 'जे' हे सर्वनाम प्रथमा विभक्तीत आणि दुसऱ्या वाक्यातील 'ज्याला' हे सर्वनाम द्वितिया विभक्तीत आहे. त्यामुळे या दोन वाक्यांचा अर्थ एकसारखा होत नाही. पहिले वाक्य मेटॅफिजिक्सचे आहे तर दुसरे फिजिक्सचे आहे. दीक्षित असे म्हणणार आहेत काय की, 'जे लांब आहे, ते अनिवार्यता रुंद असते.'?

सत्चिदानंद या शब्दातून सत्, चित् आणि आनंद हे तिन्ही एकच आहेत असेच सूचित होते. सत् म्हणजेच आनंद आणि आनंद म्हणजेच चित् असाच अभिप्राय घेतला जातो. लांबीरुंदीला हे तत्त्व लागू होईल काय? लांबी म्हणजेच रुंदी आणि रुंदी म्हणजेच लांबी असा अभिप्राय करता येईल काय?

दीक्षितांचे पुढचे वाक्य असे आहे की, "द्रव्य आणि गुण





ही विभक्त नसतात असे म्हटल्याने त्या दोन शब्दांचे अर्थ एक होत नाहीत."

दीक्षितांनी अगोदर म्हटले आहे की, 'तो एवढेच म्हणतो जे सत् असते ते अनिवार्यतः चित असते.'

आता ह्या दोन्ही वाक्यांचा बोध काय होतो ते पाहूया. द्रव्य आणि गुण विभक्त नसतात ह्या दीक्षितांच्या वाक्याप्रमाणे सत् आणि चित् विभक्त नसतात असे म्हणता येईल काय? अविभक्त असणे आणि अनिवार्यतः दोन गोष्टी 'जे-ते' असणे हे कसे समजून घ्यायचे? पाण्यामध्ये ऑक्सिजन आणि हायड्रोजन विभक्त नसतात. म्हणून मग असे म्हणता येईल काय, की जे ऑक्सिजन असते ते अनिवार्यतः हायड्रोजन असते?

फिजिक्समधले एचटूओसारखे अविभक्तपण आणि मेटॅफिजिक्समधले सत्‌चिदानंदपण सारखे समजायचे काय? बुद्धाला ज्ञान झाले तेव्हा तो कित्येक दिवस गप्प बसला. कारण तो अनुभव शब्दातून सांगणे शक्य नव्हते. एचटूओ-सारखी गोष्ट शब्दातून, प्रयोगातून एकजण दुसऱ्याला समजावून सांगू शकतो, दुसरा पडताळून पाहू शकतो. सत्‌चिदानंदसारखी गोष्ट, जी अविभक्त नव्हे, तर अनिवार्यतः तीच असते त्याबाबत कशी समजावणी करणार? अनिवार्यतः तेच असते या समजावणीसाठी अनिवार्यतःचेच दुसरे उदाहरण हवे.

पान ४५ वर परिच्छेद क्रमांक तीनमध्ये पुढील मजकूर आहे -

> पण साळुंखे म्हणतात, "चार्वाकांनी ब्राह्मणी संस्कृतीवर अत्यंत निर्भयतेने हल्ले केले आहेत. त्यांचे स्वरूप पाहता त्यांनी आपल्या ब्राह्मण्याचे विसर्जन करून मगच चार्वाक-दर्शनाचा पुरस्कार केला असे म्हटले पाहिजे." (पृ. ५७) असे म्हणावयाची गरज नाही. चार्वाकांनी ब्राह्मणी धर्मावर हल्ला केला आणि तोही त्यातील वेदप्रामाण्य, श्राद्धकल्प, यज्ञ अशांसारख्या काही गोष्टींवरच. संस्कृती ही धर्माहून फार व्यापक गोष्ट आहे. ब्राह्मणी धर्मावर हल्ला करणे हा ब्राह्मणी परंपरेचाच भाग आहे – थेट लोकहितवादी, आगरकर, विनायकराव कुलकर्णी, डॉ. लागू यांच्यापर्यंत.

या परिच्छेदात बरेच गोंधळ आहेत. साळुंखे म्हणतात, चार्वाकांनी 'ब्राह्मणी संस्कृतीवर' हल्ले केले, दीक्षित म्हणतात, चार्वाकांनी 'ब्राह्मणी धर्मावर' हल्ला केला. कोणाचे खरे मानायचे? संस्कृतीवर की धर्मावर? दीक्षितांनी आपले म्हणणे खरे करण्यासाठी, म्हणजे 'धर्मावर' हल्ला केला हे म्हणणे पटवून देण्यासाठी, वेदप्रामाण्य, श्राद्धकल्प, यज्ञ अशांसारख्या गोष्टींचा तपशील दिला आहे.

आता प्रश्न असा पडतो की, दीक्षितांनी सांगितलेल्या वेदप्रामाण्य, श्राद्धकल्प, यज्ञ अशांसारख्या गोष्टी धर्मात येतात की संस्कृतीत? धर्मात येत असतील तर मग दीक्षित म्हणतात ते खरे मानावे लागेल की, चार्वाकांनी ब्राह्मणी 'धर्मावर' हल्ला केला. पण वेदप्रामाण्य, श्राद्धकल्प, यज्ञ अशांसारख्या गोष्टी 'धर्मात' येत नाहीत, तर 'संस्कृतीत' मोडतात असे दस्तुरखुद्द दीक्षितांनीच म्हटलेले आहे. खोटे वाटत असेल तर 'चार्वाक : पुनर्भेट (१)' हा दीक्षितांनीच *नवभारत*, मार्च-एप्रिल १९९७ च्या अंकात लिहिलेला लेख वाचावा. त्या लेखात पान २८ वर, दुसऱ्या स्तंभात पहिलीच ओळ अशी आहे की, "बौद्धांनी यज्ञ-संस्कृती आणि श्रौतधर्म ही दोन्ही नामशेष केली." याचा अर्थ असा स्पष्ट होतो की, वेदप्रामाण्य, यज्ञ अशांसारख्या गोष्टी संस्कृतीत येतात असे खुद्द दीक्षितच म्हणतात. मग 'चार्वाकांनी ब्राह्मणी धर्मावर हल्ला केला' हे दीक्षितांचे म्हणणे खोटे ठरते. आणि चार्वाकांनी ब्राह्मणी संस्कृतीवर हल्ले केले हे साळुंखे यांचे म्हणणे खरे ठरते.

पण आणखी मूलगामी विचार केला तर चार्वाकांनी ब्राह्मणी धर्मावर हल्ला केला असला पाहिजे. चार्वाक जडवादी होते असे साळुंखे यांचे म्हणणे आहे. जडवादी लोक मन, बुद्धी, विचारसुद्धा मानतात. पण अ-मन मानत नाहीत. आणि धर्म म्हणजे अ-मन. मन नष्ट झाले तरच माणूस आत्म-साक्षात्कारास पोहोचेल. ध्यान साधले तरच मन नष्ट होणार. तेव्हाच माणूस साक्षीभावास उपलब्ध होणार. बुद्ध ज्याला होरा म्हणतात ते म्हणजे ध्यानच. म्हणजेच मन नष्ट होणे. खुद्द दीक्षितसुद्धा 'चार्वाक : पुनर्भेट (१)' या लेखात पान ३७ वर पहिल्या स्तंभात म्हणतात की, "मी नाहीसा झाल्याचा अनुभव बुद्धाने अश्वत्थ वृक्षाखाली घेतला होता." पण दीक्षित या 'मी' नष्ट होण्याला संस्कृती म्हणतात. ते म्हणतात की, "भारतीय संस्कृतीचा एक महत्तम शोध आहे की, ज्याला चिरंतनत्वाचा आयाम आहे असा एक अमृत अनुभव माणसास मिळू शकतो."

मी नष्ट होण्याच्या अनुभवाला, अहंकार नष्ट होण्याच्या अनुभवाला धर्म म्हणायचे की संस्कृती, हे नंतर पाहू. पण चार्वाक मी नष्ट होण्याच्या अनुभवाला, ध्यानाला, नेति-नेति ह्या अवस्थेला मानत नव्हते; कारण ते जडवादी होते. म्हणजेच

त्यांनी धार्मिक अवस्थेलाच अमान्य केले, धर्मावरच हल्ला केला असेच म्हटले पाहिजे.

आता दीक्षितांकडे वळू. दीक्षित अगोदर म्हणतात की, "बौद्धांनी यज्ञ-संस्कृती आणि श्रौतधर्म ही दोन्ही नामशेष केली." तरीसुद्धा बुद्धधर्म मात्र राहिला. याचा अर्थच असा की, 'मी' नष्ट होणे, अहंकार नष्ट होणे ह्या गोष्टीलाच धर्म म्हणतात. आणि हाच धर्म सगळीकडे एकच असतो. येशू अहंकारशून्य माणसालाच धार्मिक म्हणतो. आणि मुसलमान माणूस नमाज पढताना अहंकारशून्य होण्याचीच प्रार्थना करीत असतो. या अर्थाने सगळे धर्म एकच धर्म आहेत. संस्कृती वेगवेगळी असते. धर्माकडे जाण्याचे मार्ग वेगवेगळे आहेत. कोणी संगीतातून धर्माकडे जातो, तर मुसलमान संगीत वर्ज्य करून, सुगंधाच्या मार्गाने धर्माकडे जातो. म्हणून संस्कृतीवर हल्ले होतात. मूर्तीवर हल्ले होतात. यज्ञावर हल्ले होतात. म्हणून धर्म ही संस्कृतीहून फार व्यापक गोष्ट आहे.

पण दीक्षित नेमके उलटे सांगतात. ते वरच्या परिच्छेदात म्हणतात की, "संस्कृती ही धर्माहून फार व्यापक गोष्ट आहे." आणि हेच दीक्षित अगोदर म्हणजे 'पुनर्भेटी'च्या पहिल्या अंकात म्हणतात की, बौद्धांनी यज्ञसंस्कृती नामशेष केली. संस्कृती जर व्यापक गोष्ट आहे तर मग ती बौद्ध कसे नामशेष करू शकले? अशी व्यापक गोष्ट नष्ट करणाऱ्या बौद्ध धर्माचा दीक्षित कसा स्वीकार करतात? त्यांनी त्याच ठिकाणी जाहीर केले आहे की, 'मी बौद्ध आहे.' दीक्षितांनी उगाचच गोंधळ घातला आहे.

दीक्षितांनी घातलेला आणखी एक गोंधळ पाहू. वरील अवतरणात शेवटचे वाक्य असे आहे की, "ब्राह्मणी धर्मावर हल्ला करणे हा ब्राह्मणी परंपरेचाच एक भाग आहे – थेट लोकहितवादी, आगरकर, विनायकराव कुलकर्णी, डॉ. लागू यांच्यापर्यंत."

या वाक्यातसुद्धा ब्राह्मणी धर्मावर याऐवजी ब्राह्मणी संस्कृतीवर असा बदल दीक्षितांनी करायला हवा. दुसरी गोष्ट म्हणजे असा हल्ला करणाऱ्यांना परंपरा नसते. जो तो स्वतंत्रपणे आणि स्वयंभूपणे हल्ला करतो. बुद्धाने वैदिक संस्कृतीवर हल्ला केला, स्वतंत्रपणे केला, परंपरेने नाही केला. महावीराने हल्ला केला, स्वतंत्रपणे केला, परंपरा होती म्हणून नाही. फुले, आंबेडकर, शाहू महाराज, गाडगे बाबा यांनी हल्ले केले ते स्वतंत्रपणे. स्वतःला वाटले म्हणून.

आणि दीक्षित, एक गोष्ट तुम्ही टाळलीत. या हल्लेखोरांची नावे घेताना बुद्ध-महावीर या क्षत्रिय हल्लेखोरांना का विसरलात? आणि फुले, आंबेडकर, शाहू महाराज या ब्राह्मणेतरांना का वगळलेत?

धर्म आणि परंपरा यांबद्दलही थोडीशी माहिती जमा करणे आवश्यक वाटते.

त्याअगोदर धर्म आणि संस्कृती यांविषयी आणखी थोडेसे सांगतो. प्रेम हा धर्म आहे. 'खरा तो एकचि धर्म, जगाला प्रेम अर्पावे' असे साने गुरुजींनी म्हटले आहे. हा धर्म व्यापक असतो, सीमित नसतो. भारतीय आईचे आणि युरोपीय आईचे प्रेम एकच असते. पण भारतीय बाळावरचे संस्कार वेगळे असतात आणि युरोपीय बाळावरचे संस्कार वेगळे असतात. रोमिओ-ज्युलिएटचे प्रेम आणि चारुदत्त-वसंतसेना यांचे प्रेम एकच असते. प्रेम हा धर्म आहे; आणि लग्न, घटस्फोट ही संस्कृती आहे. भारतात मामेबहिणीशी लग्न करणे ही संस्कृती आहे. साहित्य, संगीत, नृत्य ही संस्कृती आहे. ही संस्कृती नसलेला माणूस धार्मिक असू शकतो. महंमद पैगंबराने संगीत बाद केले. पण महंमद पैगंबर धार्मिक होता. बुद्ध, महावीर, येशू हे साहित्य, संगीत, नृत्य या संस्कृतीपासून दूर होते. पण ते धार्मिक होते. म्हणून धर्म हा व्यापक आहे, संस्कृती सीमित आहे. म्हणून दीक्षितांचे वाक्य "संस्कृती ही धर्माहून फार व्यापक गोष्ट आहे." हे वस्तुस्थितीशी जुळणारे नाही.

दिवाळीत दारात, अंगणात दिवे लावणे ही संस्कृती झाली; आणि आतला, अंतःकरणातला दिवा लावणे हा धर्म झाला. दिवाळीची संस्कृती सीमित आहे; भारतापुरती आहे. आतला दिवा लावणे हे सर्वत्र लागू आहे. हा धर्म असीम आहे, व्यापक आहे. आतला दिवा लागावा म्हणून बाहेर दिवे लावण्याचा उपाय आहे. आतला दिवा लागला असेल तर बाहेर दिवे नाही लावले तरी चालते. म्हणजेच बाहेरच्या संस्कृतीचा उपयोग आतला धर्म जागा व्हावा म्हणून आहे. धर्म प्रधान, संस्कृती गौण.

दिवाळीसारख्या सणाला धर्मातून उठवून संस्कृतीत बसवणे ही बाब एकवेळ पुष्कळांना समजेल, खपेल. पण ईश्वर, वेद, आत्मा, बाइबल, पुराण ह्या गोष्टींनासुद्धा धार्मिक बाबी म्हणून न मानणारा एक भगवान होता. तो भगवान रजनीश तर म्हणतो, "अधार्मिक आदमी उसे नहीं कह सकते हैं, जो ईश्वर को न मानता हो। अधार्मिक आदमी उसे भी नहीं कह सकते,

अनुक्रमणिका

जो वेद को न मानता हो, बाइबल को न मानता हो, कुराण को न मानता हो। अधार्मिक आदमी केवल उसे कह सकते हैं कि जिसके पास केवल दौड़ता हुआ मन है; ठहरे हुए मन का जिसे कोई अनुभव नहीं है। फिर भी वह कुछ भी मानता हो – ईश्वर को मानता हो, आत्मा को मानता हो; वेद को, कुराण को, बाइबल को मानता हो; अगर दौड़ता हुआ मन है, तो वह आदमी धार्मिक नहीं है। और चाहे वह कुछ भी न मानता हो, लेकिन अगर ठहरा हुआ मन है, तो वह आदमी धार्मिक है। क्योंकि मन जहां ठहरता है, वहीं तत्क्षण उस परम सत्ता से संबंध जुड़ जाता है।" (*गीतादर्शन*, अध्याय ९-१०, पान ४२१)

धर्म इतका व्यापक आहे, परम आहे. बुद्ध, महावीर यांचं मन असे 'ठहरा हुआ मन' होते, निश्चल होते, म्हणून ते धार्मिक होते. ते वेद, ईश्वर, आत्मा मानीत नसूनसुद्धा.

आता धर्म आणि परंपरा. धर्माला परंपरा नसते. ज्याला-त्याला धार्मिक होण्यासाठी पहिल्यापासून सुरुवात करावी लागते. दीक्षितांचे म्हणणे असे आहे की, "ब्राह्मणी धर्मावर हल्ला करणे हा ब्राह्मणी परंपरेचा भाग आहे." पण प्रत्यक्षात तसे नाही. बाळशास्त्री जांभेकर झाले, म्हणून आगरकर झाले असे नाही. बाळशास्त्री जांभेकर मग कोणापासून परंपरा घेते झाले? हो, विज्ञानात परंपरा असते. "विज्ञान में जो चीज एक बार खोज ली गई, दुसरे को खोजने की जरुरत नहीं होती। लेकिन धर्म में जो चीज खोज ली गई, कोई इस भ्रम में न पडे कि अब वह सदा के लिए खोज ली गई और आपको खोजनी न पडेगी। धर्म वैज्ञानिक खोज है। प्रत्येक को पुनःपुनः खोजनी होती है। और यही तो मजा है। इसलिए धर्म सदा ताजा है, बासा नहीं होता। विज्ञान तो बासा हो जाता है। अब न्यूटन बिलकूल बासा है आज। लेकिन यह सर्वसार उपनिषद आज भी ताजा है; क्योंकि बार बार खोजना पडता है।

"धर्म प्रेम जैसा है। आप यह नही कहते कि देखो मजनू कितना प्रेम कर चुका है, फरिहाद कितना प्रेम कर चुका, अब हम क्यों और झंझट में पडें? तो प्रेम के संबंध में सब लिखा हुआ रखा है। पढ लेंगे, सीख लेंगे, तुकबंदी कर लेंगे। अब हम प्रेम की झंझट में क्यों पडें? नहीं, किसी ने कितना ही प्रेम किया हो, फरिहाद कितना ही कर चुके होंगे, आप न मानेंगे। आप भी करेंगे। बिना किये आप राजी न होंगे। प्रेम वैयक्तिक है। करोड़ करोड़ लोग कर चुके हों इससे कोई फर्क नहीं पडता, वह बासा नहीं होता। आप फिर करते हैं। और आप करते हैं तभी जानते हैं, उसके पहले आप नहीं जानते। फरिहाद से जानने कोई उपाय नहीं है। बुद्ध से भी जानने का कोई उपाय नहीं। यह प्रेम जैसा मामला है। धर्म बिलकुल प्रेम का मामला है। यह फिर खोजना पड़ता।" – इति रजनीश.

तात्पर्य, चार्वाकांनी संस्कृतीवरही आणि धर्मावरही हल्ला केला. साळुंखे आणि दीक्षित दोन्ही विजयी घोषित.

पान ४४ वर स्तंभ पहिला, परिच्छेद दोनमध्ये दीक्षितांनी असे लिहिले आहे की,

> केदारनाथ ते कन्याकुमारी येथपर्यंतच्या विविध यात्रा पुराणांतून वर्णन केल्या आहेत त्या काय ब्राह्मणांच्या दक्षिणेसाठी? मी या दोन्ही ठिकाणी जाऊन आलो. कोणीही माझ्याकडे एक पैसा दक्षिणा मागितली नाही.

वरील मजकुरात दीक्षितांनी एक प्रश्न विचारला आहे. आणि उत्तरादाखल त्यांनी त्यांना केदारनाथ-कन्याकुमारी ह्या दोन ठिकाणी आलेला अनुभव सांगितला आहे. हा जो अनुभव दीक्षितांनी साळुंखे यांच्या प्रतिपादनाला खोडून काढण्यासाठी सांगितला आहे त्या अनुभवाचे मोल काय, असा प्रश्न जर दीक्षितांना कोणी विचारला तर दीक्षितांनी ह्या प्रश्नाचे उत्तर मागील 'पुनर्भेटी'तच दिलेले आहे. मागील 'पुनर्भेटी'त म्हणजे नवभारतच्या मार्च-एप्रिल १९९७ च्या अंकातील 'चार्वाक : पुनर्भेट (१)' या त्यांच्या लेखात दिलेले आहे. ते उत्तर त्या अंकातील पान २५ वर स्तंभ दुसऱ्यात दिले आहे. ते उत्तर पुढीलप्रमाणे आहे :

> ही गोष्ट खरोखर घडली आहे याची प्रचिती घेण्यास वाचकास काही मार्ग नाही. दार्शनिक वाङ्मयाशी परिचय असलेला संस्कृतचा प्राध्यापक असे काही चमत्कारिक बोलेल असे वाटत नाही. युक्तिवादात असले पुरावे देऊ नयेत. एखादा मुद्दा स्पष्ट करण्यासाठी कल्पित उदाहरणे चालतात. पण तो मुद्दा सिद्ध करण्यासाठी कोणाही वाचकास उपलब्ध होऊ शकणारा पुरावा हवा. (अधोरेखन माझे)

दीक्षितांनीच एखाद्या पुराव्याबद्दल असे मार्गदर्शनपर सूत्र सांगितले असल्यामुळे ते सूत्र त्यांनीच सांगितलेला, केदारनाथ-कन्याकुमारी येथे कोणीही दीक्षितांकडे एक पैसा दक्षिणा मागितली

नाही हा पुरावा आता 'केव्हाही वाचकास उपलब्ध होऊ शकणारा' आहे काय? कोणीही वाचक जर उद्या-परवा केदारनाथ-कन्याकुमारी येथे गेला आणि त्याने दीक्षितांना आलेला अनुभव तपासून पाहण्यासाठी इकडेतिकडे पाहिले तर त्याला केदारनाथ-कन्याकुमारी दिसतील, तेथले कोणीही (म्हणजे ब्राह्मण) दिसतील, पण दीक्षित दिसणार नाहीत. म्हणजे त्या 'कोणाही' वाचकास दीक्षितांनी *नवभारता*च्या पान ४४ वरील, स्तंभ पहिल्यामध्ये सांगितलेला अनुभव उपलब्ध होणार नाही. आणि आणखी असे की, दीक्षितांकडे मागितली नाही, म्हणून इतरांकडे मागत नाहीत असे कशावरून? केदारनाथाला अभिषेक – मग तो लघु असो की महा – केल्यावर तेथले ब्राह्मण दक्षिणा मागतातच. दीक्षितांनी अभिषेक करूनसुद्धा दक्षिणा मागितली नाही असे घडले काय? आता नव्याने दीक्षित त्या 'कोणाही' वाचकावरोबर गेलेत, आणि त्याही वेळी कोणीही दक्षिणा दीक्षितांकडे मागितली नाही असे घडले, तरी ती नवी घटना असणार. जुनी घटना कशी उपलब्ध होणार? यावेळी दक्षिणा मागितली नाही म्हणून त्यावेळी मागितली नाही असे कसे म्हणणार? आणि मुळात त्यावेळी तरी दीक्षित केदारनाथ-कन्याकुमारी येथे गेले होते हे खरे कशावरून? दीक्षित सांगतात म्हणून? मग तोच कायदा साळुंख्यांना का नाही लावायचा? साळुंखे सांगतात त्यावर दीक्षित का विश्वास दाखवत नाहीत?

पान ४४ वर स्तंभ पहिल्यात पुढील मजकूर आहे :

> पण साळुंखे ज्याअर्थी स्वतःच म्हणत आहेत की, आमच्या मेंदूतून पुराणकथांचे फर्निचर बाहेर काढण्याचे काम ते करीत आहेत, तर ते खरे मानलेच पाहिजे. मग विचारावेसे वाटते, काय, तुम्ही कृष्णाच्या बाललीला आमच्या डोक्यातून बाहेर काढणार? राजवाड्यातून बाहेर पडून सीतामाई प्रभू रामचंद्रांच्या बरोबर वनात गेल्या ही करुण कल्पना आम्ही विसरून जाऊ? कैलास पर्वतावर शिव-पार्वती विहार करतात ही प्रतिमा विषाणूप्रमाणे नष्ट करू? अशा रीतीने ब्रेनवॉशिंग केलेल्या व्यक्तींच्या समूहाला तुम्ही भारत राष्ट्र म्हणणार? 'जनक-तनया-स्नान-पुण्योदकेषु' ही मेघदूतातील ओळ तुम्ही पुसून टाकणार? तुमचे हात धजावतील? मला वाटत नाही.

या मजकुरात अनेक आणि वेगवेगळे प्रश्न दीक्षितांनी विचारलेले आहेत. आणि त्या सगळ्यांना एकत्र करून शेवटी विचारले आहे की, तुमचे हात धजावतील? आणि लगेच दीक्षितांनीच उत्तर दिले आहे की, 'मला वाटत नाही.' पण कोणाला वाटत असेल तर? दीक्षित विचारतील की, कोणाला वाटते? नाव सांगा, नाव सांगा.

सांगतो. कृष्णाच्या बाललीला आमच्या डोक्यातून बाहेर कोणी काढणार की नाही काढणार, ते अजून माहीत नाही. पण कृष्णाच्या प्रौढलीलांपैकी काही लीला कशा अपकृत्ये आहेत ते सांगण्याचे काम भाऊ धर्माधिकारी या लेखकाने केले आहे. *गीताचिकित्सा* या नावाच्या ग्रंथात हे लेखन वाचावयास मिळते. हा ग्रंथ प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने १९९२ साली प्रकाशित केला आहे. त्या ग्रंथातील पान १२७ वर पुढील मजकूर आहे. "कृष्णाची ही कपटकृत्ये 'कृष्णकृत्ये' म्हणूनच त्याच्या शत्रूंनी त्याच्या तोंडावर सांगितली आहेत आणि कृष्णाने ती कबूल केली आहेत. इतकेच की, ती आपण 'जशास तसे' या न्यायाने आचरल्याचा त्याने दावा सांगितला आहे. 'शठं प्रत्यपि सत्यं' चा मानदंड निर्माण झालेल्या या काळात 'जशास तसे' हा न्याय अनार्य, असभ्य आणि अधर्म्य वाटतो. त्यामुळेच कृष्णाच्या या अपकृत्यांचे आपण आज समर्थन करू शकत नाही." त्याच ग्रंथातील पान ३५८ वर पुढील मजकूर आहे. "शिष्टाई सफल झाली नाही तेव्हा कौरवांची ज्याच्या पराक्रमावर सर्वस्वी मदार त्या कर्णाला फितवण्याचा त्याने प्रयत्न केला. तो त्याला म्हणाला, 'कर्णा, तू कुंतीचाच पहिला मुलगा म्हणून सहावा पांडव आहेस. तू आपल्या भावांकडे ये, ते तुलाच राज्यावर बसवून तुझे सेवक होतील.' आणि पुढे कृष्ण लालूच कशाची दाखवितो? 'राजन्यः राजकन्याश्च आनयन्त्वभिषेचनम् । षष्ठे त्वां च तथा काले द्रौपद्युपगमिष्यति ।।' (उद्योगपर्व, अ. १३८, श्लो. १५ – भांडारकर संस्था चिकित्सक आवृत्ती.) म्हणजे, राजपुत्र आणि राजकन्या तुझ्याकडे अभिषेकसामग्री घेऊन येतील आणि द्रौपदी सहावी पाळी म्हणून तुझ्याकडे समागमाकरिता येईल. कृष्णाच्या या वचनातून किती अर्थ प्रकट होतात? द्रौपदीला कोणत्या दर्जाला त्याने नेऊन पोचविले? राजकारणातले एक प्यादे म्हणून, आमिष म्हणून, लाच म्हणून त्याने आपल्या रक्षित पांडवांच्या धर्म-पत्नीचा, आपल्या मानलेल्या वहिणीचा, तिची किंवा तिच्या पतींची संमती न घेता, अशा गैर रीतीने वापर केला! कोणत्या नीतितत्त्वात वा धर्मतत्त्वात हे बसते? पण हे कृष्ण का करू शकला? तर स्त्रीचा दर्जाच रामायण-भारतकालापासून ढासळत गेला हे त्याचे कारण आहे.

द्रौपदीला पणाला लावायला युधिष्ठिरालाही काही वाटले नाही. आणि कर्णाला देऊ करताना कृष्णालाही काही वाटले नाही. म्हणून 'पापयोनयः स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्राः' हे शब्द कृष्णाच्या तोंडी घालायला या अध्यायकर्त्याला संकोच वाटला नाही. गीतेत व्यक्त झालेली ही स्त्रीविषयक दृष्टी अग्राह्यच नव्हे तर निषेधार्ह आहे."

अग्राह्य म्हणजे फर्निचर बाहेर काढण्यासाठी हात धजावणे असा होईल काय, दीक्षित?

आणि 'राजवाड्यातून बाहेर पडून सीतामाई प्रभू रामचंद्रांच्या बरोबर वनात गेल्या ही करुण कल्पना' दीक्षितांना वाटते, तर मग सीतामाईला रावणाच्या तावडीतून सोडवल्यावर अग्निदिव्य करायला सांगण्याची कल्पना करुण की क्रूर? आणि धोब्याच्या आक्षेपावरून गर्भवती सीतामाईचा त्याग करण्याची कल्पना करुण की क्रूर? गर्भवती सीतेला वनात सोडून देण्याची आज्ञा करणारे प्रभू रामचंद्र राज्यत्याग करून सीतामाईबरोबर न जाण्याची कल्पना करुण की क्रूर? विवाहविधी होत असताना पुरुषाला शपथ घ्यावी लागते की, 'धर्मे चार्थे च कामे च नातिचरामि'. अशी शपथ प्रभू रामचंद्रांनी घेतली असणार. मग त्या शपथेप्रमाणे प्रभू रामचंद्र गर्भवती सीतामाईबरोबर वनात गेले नाहीत ही कल्पना करुण की क्रूर?

दीक्षितांनी याचाही उलगडा करून त्यांना काय वाटते ते सांगावे.

रावणाघरी राहिल्यामुळे सीतामाईला अग्निदिव्य करायला लावण्याची कल्पना पुसून टाकण्यासाठी दीक्षितांचे हात धजावणार नसतील तर मग फाळणीच्या वेळी बलात्कारित स्त्रियांचा भारतीयांनी आपल्या कुटुंबांत स्वीकार करावा हा संदेश दीक्षित 'विषाणूप्रमाणे नष्ट करणार' काय?

दीक्षित विचारतात की, 'अशा रीतीने ब्रेनवॉशिंग केलेल्या व्यक्तींच्या समूहाला तुम्ही भारत राष्ट्र म्हणणार?' उत्तर सोपे आहे. आणि ते उत्तर दीक्षितांनीच दिले आहे. त्यांनी 'चार्वाक : पुनर्भेट (१)' मध्ये म्हटले आहे की, 'हे सुख कोणाचे? इतरांचे अथवा सर्व मनुष्य जातीचे.' म्हणजे दीक्षितांनाही वेध राष्ट्राची कक्षा ओलांडून अवघ्या मनुष्य जातीचे आहेत. म्हणूनच दीक्षित त्यांच्या वरील लेखात 'अवघाचि संसार सुखाचा करीन' किंवा 'सर्वे सुखिनः सन्तु' या वचनांचा उद्घोष करतात. ज्या ज्ञानेश्वरांचा उल्लेख दीक्षितांनी 'चार्वाक : पुनभेट (१)' मध्ये केला आहे त्या ज्ञानेश्वरांनीच म्हटले आहे की, 'हे विश्वचि माझे घर। ऐसि मती जयाची स्थिर। किंबहुना चराचर। आपण जाहला।।' म्हणजेच राष्ट्राची कक्षा ओलांडणे आलेच. विनोबा तर 'जय जगत्' असेच म्हणायचे. दीक्षितांनी राळेगणसिद्धी या गावी घरांना कुलुपे नाहीत हे सांगितले आहेच.

याबाबतीत आणखी एक गोष्ट लक्षात घेणे आवश्यक आहे. 'चार्वाक : पुनर्भेट (१)' या लेखात दीक्षितांनी सर्व मनुष्यजातीच्या सुखाची भूमिका घेतल्यावर 'चार्वाक : पुनर्भेट (२)' मध्ये घुमजाव करून राष्ट्र या सीमित कल्पनेची साद का घातली? एम.ए. पास झाल्यावर पुन्हा मागे फिरून बिगरीत बसण्याची इच्छा कोणी करीत नाही. कलावंत, संत, तत्त्वज्ञ, साहित्यिक सर्वजण आपापल्या परीने हे विश्वचि माझे घर या ध्येयाकडे वाटचाल करीत आहेत. 'जिकडे जावे तिकडे माझी भावंडे आहेत। सर्वच खुणा माझ्या घरच्या मजला दिसताहेत।। पूजितसे मी कवणाला? तर पूजितसे अपणाला। अपुल्यामध्ये विश्व पाहुनी, पूजी मी विश्वाला।। शांतीचे साम्राज्य स्थापू बघत काळ जो आहे। प्रेषित त्याचा नव्या दमाचा शूर शिपाई आहे!।।' असा हा नवा शिपाई आल्यावर तो राष्ट्राऐवजी विश्वबंधुत्वासाठी प्रयत्न करणार. त्यासाठी थोडे जुने फर्निचर काढावे लागले, काही गोष्टी 'अग्राह्य' ठरवाव्या लागल्या तर दीक्षितांनी "मला वाटत नाही." असे म्हणावे याचा अर्थ समजत नाही. आज सगळीकडे राष्ट्राच्या सीमा ओलांडून एकत्र जगण्याचा प्रयत्न चालला आहे. युनोची स्थापना, सार्क परिषदेची वाटचाल, युरोपीय कॉमन मार्केट, युरोपीय समान चलन, पर्यावरण दिन, कामगार दिन अशासारखे अनेक जागतिक दिन, पिटरब्रूकने महाभारतावर चित्रपट करणे (या चित्रपटातील काही नट वेगवेगळ्या राष्ट्रांतील व्यक्ती आहेत. याचा कलात्मक आशय नवा आहे.), महात्मा गांधींवर इंग्रजीत चित्रपट निघणे या सर्व घटनांमुळे संस्कृतीचे जागतिक चलनवलन होत आहे. याचा कोणता बोध दीक्षित घेणार?

आता नवभारतच्या मार्च-एप्रिल १९९७ च्या अंकातील 'चार्वाक : पुनर्भेट (१)' मधील पान २४ वरील दुसरा परिच्छेद पाहू.

> 'तो चार्वाक नसला तरीदेखील ते कृत्य निंद्य होते, निषेधार्ह होते असे त्यांनी (दीक्षितांनी) म्हणावयाला नको होते काय?' (२३) असे डॉ. साळुंखे विचारतात. जणूकाही ही घटना गेल्या आठवड्यात झाली!

महाभारतात घडलेली ही घटना गेल्या आठवड्यात झाली असती तर दीक्षितांनी 'ते कृत्य निंद्य होतं, निषेधार्ह होतं' असे म्हटले असते, असा बोध होतो. आता त्याच महाभारतातली ही दुसरी घटना पाहा. ही दुसरी घटनासुद्धा त्याच महाभारतातली असल्यामुळे ती निश्चितच 'गेल्या आठवड्यात झालेली' नाही. ती दुसरी घटना म्हणजे मघा सांगितलेली कृष्ण-कर्ण-द्रौपदी घटना. त्या घटनेत कृष्णाने कर्णाला फितवण्यासाठी 'द्रौपदी सहावी पाळी म्हणून तुझ्याकडे समागमाकरिता येईल' असे सांगितले. भाऊ धर्माधिकारी या लेखकाने महाभारतातली ही घटना – ती घटना गेल्या आठवड्यात झालेली नसूनसुद्धा - निंद्य होती, निषेधार्ह होती असे म्हटले आहे. ('अत्यंत लाजिरवाणे' असा शब्दसुद्धा लेखकाने म्हटला आहे.) म्हणजे एखादे कृत्य निंद्य, निषेधार्ह म्हणावयास ती घटना गेल्या आठवडाभरातच झाली असली पाहिजे असे आढळत नाही.

'चार्वाक पुनर्भेट (२)' या लेखातील पान ४३ वर पुढील मजकूर आहे.

> वेदातील कितीतरी शब्द मराठीत वापरात आहेत. ते शब्द तेथे होते आणि येथेही आहेत असे निश्चयाने सांगता येते. सिंधू संस्कृतीतील असा एक तरी शब्द सांगता येईल? मग ती आमची कशी? कारण-कार्य-संबंधाने ती जरूर आमची आहे. पण स्मृत-स्मारक संबंधाने ती आमची नाही.

दीक्षितांचा 'निश्चयाने' हा शब्द महत्त्वाचा आहे. आता *नवभारत*च्या मार्च-एप्रिल १९९७ अंकातील पान ६६ वरील मजकूर वाचूया. "विश्वात मुख्यतः सूर्यचंद्रताऱ्यांची गती नियमित असते. तिच्या संवेदनानेच ऋताची कल्पना भावली अशी लक्षणा या व्युत्पत्तीसाठी सांगता येईल. त्या नियमिततेचा निदर्शक असा ऋतू शब्द वेदातही आला आहे. तेथे त्याचा अर्थ महिना असा आधीचा आहे. ऋतूला मासिक पाळी (मराठी प्रचारातला 'महिना') असाही अर्थ आहे. नैसर्गिक भाषेची विकासप्रक्रिया विचारात घेतली तर, पाळी या शरीरधर्मावरूनही नियमबद्धतेची संकल्पना उदित झाली असणे शक्य आहे. पाळीत रक्त जात असते. त्याला तमिळमध्ये इरुतु असा शब्द आहे. त्यातला र ध्वनी सुरुवातीला येऊ नये म्हणूनच इ आधी आला आहे. इरु ला झरणे, ठिबकणे असा अर्थ आहे. तो ऋतूशी जुळणारा आहे. कर्ज परत करणे असाही अर्थ आहे. तो ऋतूशी जुळतो. मराठीत रीत, रीण, चालरीत असे शब्द आहेत. इतर शेकडो शब्दांमध्ये दिसून येणारा हा संस्कृत-मराठी-तमीळ (**संमत**) यांच्या, म्हणजेच सर्व भारतीय भाषांच्या एकात्मतेचा संबंध ध्यानात घेतला तर ऋतु, ऋण हे संस्कृत शब्द तत्कालीन लोकबोलींमधून संस्कारित केले असावेत असे मानता येते. *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ग्रंथात पूर्ववैदिक म्हटलेल्या बोलींनाच येथे तत्कालीन म्हटले आहे. त्या शब्दात ऋ आदी धातू कल्पिणारी व्युत्पत्ती नंतरची.

"सार असे की, प्र ३ मध्ये निर्देशित वैचारिक प्रतिभा हे केवळ वैदिक जमातीच्या अध्वर्यूंचे वैशिष्ट्य नव्हते. किंबहुना, अवघ्या सजीवांमध्ये विचाराचे वरदान एकट्या मानवाला लाभले असल्यामुळे वैचारिक प्रतिभा हीसुद्धा सर्वच मानव-समाजांत कमीअधिक प्रमाणात विद्यमान आहेच."

या मजकुरावरून असे लक्षात येते की, मराठीतील रीत, रीण, चालरीत असे शब्द वेदपूर्वकालीन लोकबोलीतूनच आले असावेत. कारण वरील मजकुरात म्हटलेले आहेच की, 'ऋतु, ऋण हे संस्कृत शब्द तत्कालीन लोकबोलींमधून संस्कारित केले असावेत असे मानता येते.' दीक्षितांचा प्रश्न असा आहे की, "वेदातील कितीतरी शब्द मराठीत वापरात आहेत. ते शब्द तेथे होते आणि येथेही आहेत असे निश्चयाने सांगता येते. सिंधू संस्कृतीतील असा एक तरी शब्द सांगता येईल?" होय, सांगता येईल. रीत, रीण, चालरीत हे शब्द वेदातील नसून, तत्कालीन बोलीभाषेतील आहेत, असे विश्वनाथ खैरे सांगतात. ते वेदपूर्वकालातील आहेत. कदाचित ते शब्द सिंधूसंस्कृतीतील किंवा त्याही आधीचे असतील, कोणी सांगावे?

'चार्वाक : पुनर्भेट (१)' या लेखातील पान ३७ वर पुढील मजकूर आहे. "ही सच्ची भारतीय परंपरा आहे. तीमध्ये अनेक संस्कृतींचा संगम आहे. संघर्षाचा आलेख तेथे नाही. हे या भूमीचे वैशिष्ट्य आहे."

आपण आता त्याच *नवभारत*च्या (म्हणजे मार्च-एप्रिल १९९७ अंकाच्या) पान ६७ वरील विश्वनाथ खैरे यांच्या लेखातील पुढील मजकूर वाचा. "प्र ३ नुसार वेदांचे प्रामाण्य देशभर पसरलेल्या ब्राह्मणजातींनी सगळ्या जमातींत पसरवले. म्हणजे, फक्त ब्राह्मणांनाच कळणाऱ्या संस्कृत भाषेत रचलेल्या वेदसाहित्यातला धर्म आणि व्यवहाराचा विचार, ब्राह्मण जसा सांगतील तसा, इतर जमातींनी स्वीकारण्याची तयार दाखवली."

अनुक्रमणिका

आता या दोन मजकुरांवरून कोणता बोध वाचकाने घ्यायचा? यात संगम आहे की स्वीकार? इतर जमातींनी स्वीकारण्याची तयारी दाखवली म्हणजे दीक्षित सांगतात तशी संगमाची घटना नाही. इतर जमातींनी आपले संस्कृतीधन ब्राह्मणसंस्कृतीला दिल्याचा उल्लेख येथे नाही. फक्त ब्राह्मणांनी इतरांना दिल्याचा एकतर्फी व्यवहार झाला असा बोध होतो. देवाणघेवाण काहीच नाही. फक्त देवाण-स्वीकार आहे. मग संगम का म्हणायचे?

दीक्षितांनी वर म्हटले आहे की, 'संघर्षाचा आलेख तेथे नाही.' आता त्याच अंकातील विश्वनाथ खैरे यांच्या लेखातील पान ६७ वरील पुढील मजकूर वाचा. "तसा तो मोकळा होण्याचे श्रेय प्र ३ मध्ये 'वैदिकांच्या संग्राहक, स्वागतशील वृत्ती'ला दिले आहे. (३६) ही संग्राहकता तात्त्विक पातळीवरही फारशी परिणामकारक झाली नाही हे 'वेदांचे प्रामाण्य आणि आगमांचे प्रामाण्य यात अर्थात ताण आहे' अशा मवाळ शब्दात व्यक्त झाले आहे. (प्र ३ ३६)." ताण होता असे म्हणणे म्हणजेच संघर्ष होता असे म्हटले पाहिजे. विश्वनाथ खैरे यांना 'ताण' हा शब्दही मवाळ वाटतो यावरून संघर्ष जहाल होता असे वाटते. पण दीक्षित मात्र म्हणतात की, 'संघर्षाचा आलेख तेथे नाही.' वाचकांनी खरे कोणाचे मानायचे? दीक्षितांना याबाबतीतील साळुंख्यांचे मत मान्य नाही. आता खैरे यांचेही मत मान्य आहे की नाही? आणि प्र ३ मधील प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे 'वेदांचे प्रामाण्य आणि आगमांचे प्रामाण्य यात अर्थात ताण आहे' हे वाक्य मान्य आहे की नाही? दीक्षित म्हणतील, अमक्याचे असे मत आहे, आणि तमक्याचे मत तसे आहे, असे म्हणजे आधार दिला असे होत नाही. यावर खैरे आणि प्रा. मे.पुं. रेगे यांनी 'ताण आहे' याचा आधार द्यावा एवढीच विनंती वाचक करू शकतो.

'चार्वाक : पुनर्भेट (१)' या लेखाच्या शेवटी पान ३७ वर आवाहनपर दीक्षितांनी म्हटले आहे की, 'जातीयतेत रुतलेल्या व्यक्तीला युक्तिवादांनी वर उचलता येत नाही. त्यासाठी प्रेम लागते. तथागतांनी ते असीम प्रेम मला द्यावे अशी प्रार्थना आहे.'

दीक्षितांची ही प्रार्थना उदात्त आहे. वाचकाला ती प्रार्थना स्पृहणीय वाटते. असे असीम प्रेम ज्याला त्याला मिळाले तर दुरिताचे तिमिर विरून जाईल. मतभेद समजूनउमजून घेऊन मिटवले जातील. कोणी कोणाचा दुस्वास करणार नाही, हेटाळणी करणार नाही, उपहास करणार नाही. एखाद्याच्या नावावरून टोमणा मारणार नाही. इतरांना ही प्रार्थना जेव्हाकेव्हा आचरणात आणता येईल तेव्हा येईल. पण निदाननिदान जो माणूस स्वतःच तशी प्रार्थना करतो तो माणूस तरी तसे आचरण करण्याची धडपड करणारच करणार. दीक्षितांनीच ही प्रार्थना केली आहे असे असल्यामुळे निदाननिदान दीक्षित तरी, निदाननिदान या लेखाततरी तसे आचरण करीत असतील असा दिलासा मनात जागा होतो.

पण प्रत्यक्षात काय दिसते? दीक्षित स्वतःच डॉ. साळुंखे यांची त्यांच्या नावाचा वापर करून चेष्टा करणारे वाक्य लिहितात. पान ३६ वर दुसऱ्या स्तंभात दीक्षितांनी म्हटले आहे की, 'ही मंजुळ वाणी साळुंख्यांची आहे.' ह्या वाक्यातील साळुंखे ह्या नावावरील कोटी ही उपहास करण्यासाठी नाही काय? हा कोणत्या वृत्तीचा आविष्कार आहे? दीक्षितांनी वरील प्रार्थना करण्याअगोदर एक वाक्य लिहिले आहे : 'हा जातीय वृत्तीचा आविष्कार आहे.' दीक्षितांनी साळुंख्यांच्या लेखनाला उद्देशून हे वाक्य लिहिले आहे. नशीब, दीक्षितांनी ह्या वाक्यात 'वृत्तीला' जातीय म्हटले आहे! 'व्यक्तीला' जातीय म्हटलेले नाही. पण हा विवेक दीक्षितांनी पुढच्याच वाक्यात झुगारून दिलेला पाहावयाचे वाचकाच्या नशिबी येते. पुढच्याच वाक्यात दीक्षितांनी साळुंख्यांना उद्देशून म्हटले आहे की, 'जातीयतेत रुतलेल्या व्यक्तीला युक्तिवादांनी वर उचलता येत नाही.' दीक्षितांनी वृत्तिबदल करून 'वृत्ती' ऐवजी 'व्यक्ती'ला वेठीला धरले आहे. रोगाला मारण्याऐवजी रोग्यालाच मारले आहे. मग, दीक्षितांना तरी हवे असलेले असीम प्रेम कोठून लाभणार? ते असीम प्रेम कोणी दुसरा आकाशातला अथवा बाजारातला देव देणार नसून आतल्या अंतःकरणातूनच स्रवणार आहे. हे भान, हा विवेक खुद्द दीक्षितच दाखवू शकतात; आणि 'ही मंजुळ वाणी साळुंख्यांची आहे' अशी टिंगलखोर वाणी ते टाळू शकतात.

दीक्षित यांनी लिहिले आहे की, "*मनुस्मृतीचे समर्थक* या त्यांच्या पुस्तकात त्यांनी (डॉ. साळुंखे) लिहिले आहे, 'आम्ही आमच्या बापाला बाप न म्हणता यांच्या बापाला आमचा बाप मानून...' (पृ. १७०). तुमचे, आमचे बाप आणि पुढील वंशज निराळे? हा जातीय वृत्तीचा आविष्कार आहे." व्यवहारात जेव्हा कोणी हमरीतुमरीवर येऊन 'जो खोटे बोलेल तो बिनबापाचा

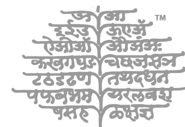
असेल' असे तिरीमिरीत म्हणतो तेव्हा ते वाक्य वाक्प्रचार असते, जातीय वृत्तीचा आविष्कार नसते. तुमचे बाप, आमचे बाप यातून पंथभिन्नता दिसते.

*नवभारत*च्या जुलै-ऑगस्ट १९९७ अंकातील 'चार्वाक : पुनर्भेट (२)' या लेखात पान ४२ वर दुसऱ्या स्तंभात दीक्षितांनी म्हटले आहे की, 'चार्वाकांचे हे जे काही तत्त्वज्ञान आहे ते येथील बहुजन समाजाचे तत्त्वज्ञान नव्हे याबद्दल फारसे पुरावे देण्याची गरज नाही.' त्याच लेखात पुढे दीक्षितांनी म्हटले आहे की, 'चार्वाकदर्शन हे आज सुद्धा उच्चभ्रूंचे तत्त्वज्ञान आहे.' या वाक्यातील 'आज सुद्धा' हे दोन शब्द लक्षात घ्यावेत. इतके ठामपणाने म्हटल्यावर त्याच लेखात पुढे ह्याच दीक्षितांनी पान ५३ वर पहिल्या स्तंभात लिहिले आहे की, 'अगदी साधा रिक्शावालाही पुष्कळदा मीटर वाचता न येणाऱ्या ग्रामीण बायाबापड्यांचे शोषण करीत असतो. पुणे स्टेशनवर सकाळी एक तासभर उभे राहावे म्हणजे म्हाताऱ्याकोताऱ्यांना हमाल किती लुबाडतात हे लक्षात येईल. आमचे बरेचसे प्राध्यापकही शोषकवर्गात मोडतील. आज कॉलेजशिक्षकाला महिना सुमारे आठदहा हजार रुपये वेतन मिळते. तो समाजाला जे काही देतो त्याच्याहून कितीतरी अधिक तो समाजाकडून घेत असतो म्हणजे तो शोषण करीत असतो. ही गोष्ट शिक्षणसंस्थाचालकांच्याही लक्षात येते. म्हणून नोकरीवर नेमताना भावी प्राध्यापकाकडून ते बरीच रक्कम घेतात असे बोलले जाते. शोषकांच्या यादीत हा आणखी एक वर्ग. असेच वरवर गेलो तर हर्पद मेहतांना ओलांडून आपण लोकसभेचे सभासद आणि मंत्री यांच्यापर्यंत पोचू. हे राष्ट्रव्यापी शोषण जडवाद आणि सुखवाद अशी दोन पेडे असलेल्या चार्वाकीय चक्कीतून होत असते. त्यात वैदिक परंपरा अथवा ब्राह्मण्य यांचा काहीही संबंध नाही.'

आता दीक्षितांच्या ह्या लेखनातून असे स्पष्ट आणि सिद्ध होते की, आजसुद्धा चार्वाकांचे तत्त्वज्ञान समाजात आचरणात आहे. हे चार्वाकांचे तत्त्वज्ञान कोण आचरणात आणतो आहे? त्यात दीक्षितांनी म्हटल्याप्रमाणे हमाल, रिक्शावाले, प्राध्यापक, शिक्षणसंस्थाचालक ह्यांसारखे बहुजनसमाजातलेच लोक आहेत. हे लोक काही उच्चभ्रू नाहीत. म्हणजे येथील बहुजनसमाजाचे तत्त्वज्ञान आजसुद्धा दीक्षितांनी म्हटल्याप्रमाणे जडवाद आणि सुखवाद असलेल्या चार्वाकांचे तत्त्वज्ञानच आहे. हे पुरावे दीक्षितांनीच दिलेले आहेत. असे असूनसुद्धा दीक्षित पान ४२ वर खुशालपणे म्हणतात की, 'चार्वाकांचे हे जे काही तत्त्वज्ञान आहे (म्हणजे जडवाद आणि सुखवाद) ते येथील बहुजन समाजाचे तत्त्वज्ञान नव्हे.'.... 'चार्वाक दर्शन हे आजसुद्धा उच्चभ्रूंचे तत्त्वज्ञान आहे.'

दीक्षितांनी एकाच लेखात दोन ठिकाणी दोन तऱ्हांचा प्रपंच मांडला आहे. त्यांचा मेळ बसत नाही. किंवा मेळ बसतो असेही म्हणावे. किंवा रिक्शावाले, हमाल हे बहुजनसमाजातले लोक उच्चभ्रू झाले असावेत. आणि प्राध्यापक, आमदार, खासदार, मंत्री, गुन्हेगारीची पार्श्वभूमी असलेले राजकारणी, लूटमार करणारे जकातवाले, जकात चुकवणारे उच्चभ्रू हे बहुजनसमाजी झाले असावेत. हे फार म्हणजे फारच झाले. उच्चभ्रूतून हमाल, रिक्शावाले यांची सुटका तथागतांनी करावी ही प्रार्थना. पण तेवढ्याने भागणार नाही. वेगवेगळ्या क्षेत्रांतील कामगार हेसुद्धा बहुजनसमाजातच मोडतात. हे बहुजन समाज संघटनेच्या जोरावर बोनस, पगार वाढवून घेतात. हा वाढीव पैसा जडवाद आणि सुखवाद या चार्वाकीय तत्त्वज्ञानाच्याच वाटेने खर्च होतो. मग ह्या बहुजनांना दीक्षित उच्चभ्रू म्हणणार काय? आज झोपडपट्टीतून प्रत्येकाकडे टी.व्ही.चे खोके असते. हे खोके जडवाद आणि सुखवाद ह्या चार्वाकीय तत्त्वज्ञानाचेच देखावे माजवत आहे. ह्या झोपडपट्टीतील बहुजनसमाजाला दीक्षित उच्चभ्रू म्हणणार काय? बहुजनसमाजातील लोक हातभट्टीची दारू पिण्यात पैसा घालवतात. हासुद्धा जडवाद आणि सुखवादच आहे. मग ह्या हातभट्टीसेवकांनासुद्धा दीक्षित उच्चभ्रू म्हणणार काय? मग 'चार्वाकदर्शन हे आजसुद्धा उच्चभ्रूंचे तत्त्वज्ञान आहे' ह्या दीक्षितांच्या विधानाचा कोणता अन्वय आणि अर्थ लावायचा?

**





अक्षर-वेध

संजारी – श्री.दा. पानवलकर, मौज प्रकाशन गृह, १९९६, रु. ६०.००

कथाकार श्री.दा. पानवलकरांचा मरणोत्तर प्रसिद्ध झालेला हा ललित लघुलेखांचा संग्रह. त्यांची शब्दकळा, थोड्या शब्दांत व्यक्ती उभी करण्याचे कसब, स्थल-निसर्ग रेखांकित करण्याची ढब, ललितकलांची जाण आणि वेरके ताशेरे ही काही वैशिष्ट्ये या तेरा छोट्या ललित लेखांतही जाणवतात.

'शंकरा' आणि 'कोमल गांधार' यांत मुख्यत्वे कुमार गंधर्वांच्या गायकीचे विशेष आणि त्याचा मनावर झालेला परिणाम वाचकांना संप्रेषित करण्याचा प्रयत्न आहे. 'पहाटेचे झिलमिलते स्वप्न', 'दालनातील वस्तूंना नवीनतेचा स्पर्श', 'गंगास्रोतसाचा वेग', 'वाहवा होऊन राहिलेली हवा', 'आर्त सुराच्या केशरी अक्षता' अशा शब्दांतून कौतुक व्यक्त करतात, आत्मनिष्ठ अनुभवांना शब्दात पकडू पाहतात.

'रंगवेळा' हा लेख निव्वळ चित्रमयी भाषेत रत्नामोत्यांच्या दुनियेची, अलंकृत प्रमदापुरंध्रींची, पेशकारांची ओळख करून देतो. रत्नाच्या भांडारावरोवरच लेखकाच्या वेचक, वेधक शब्दसंचयाने आपण विस्मित होतो. समसमा संयोग म्हणतात त्याचा प्रत्यय होतो. रत्ने आणि शब्द जणू परस्परांशी स्पर्धा करतात, असा अनोखा प्रत्यय येतो. यापरता दुसरा उद्देश लेखामागे नाही.

काही लेख कथांकडे झुकलेले. लेखकाने लिहिलेल्या नाटकाला व्यावसायिक हौशी नाट्यदिग्दर्शक आणि सिनेमादिग्दर्शक टोलवीत, झुलवीत ठेवतात. आपली धडपड, फजिती, उदासीनता इत्यादी तटस्थ आणि मिस्कील शैलीत लेखक सादर करतो. श्रेष्ठ विनोदी कथेत समाविष्ट व्हावी अशी ही कथा.

'सामना' तसेच 'झोर्बा' यातील एक पात्र घेऊन लेखकाने नवनिर्मिती केली आहे. लेखकाची 'सामना' मधील हिंदुराव धोंडे-पाटीलांशी अचानक भेट होते. पाटलांना सळो की पळो करणारा कंट्रीवाज मास्तर पाटलांचा अंतर्यामीचा विवेक कसा वनून राहतो ते दोघांच्या संभाषणातून कळते. 'झोर्वा द ग्रीक' कादंवरीचा नायक पांढरपेशा लेखकाला भेटल्याचा भास होतो. श्रमात रमणाऱ्या, सुखात प्रेमात राहूनही अलिप्त राहणाऱ्या झोर्वाच्या वर्तनाने लेखकाच्या पुस्तकी ज्ञानाचा फोलपट डोलारा कोसळून पडतो.

'पांखराचे प्रमेय' मध्ये पारवळ-कवुतरे या पक्ष्यांच्या सवयी, रंग, गती यावद्दलच्या वर्णनांनी तसे 'सारम्या नगरी' मध्ये शहराच्या विविध तपशिलांनी लेख वेधक झाले आहेत. 'पक्षीही सुस्वरे' मध्ये आध्यात्मिक प्रवचनातील वुवाचा आणि श्रोत्यांचा वेगडीपणा सुंदर उपरोधिक निरीक्षणातून उघडा केला आहे. 'आमची म्हराटी' हा लेख समीक्षेचे विडंवन तसेच ग्रामीण भाषेतील सामर्थ्य या दृष्टीने वाचनीय ठरावा. वसंत सरवटे यांच्या मुखपृष्ठ चित्रांचा आस्वाद घेणारा तसेच त्यांतील त्रुटीही दाखवणारा लेख पानवलकरांची चित्रकलेतील जाणकारी फारशी दाखवतो असे नाही.

आ.ना. पेडणेकर

❊❊

विंचुर्णीचे धडे – लेखिका : गौरी देशपांडे, मौज प्रकाशन गृह, १९९६, रु. ६०.००

फलटणनजीक विंचुर्णी नावाच्या आडगावात लेखिकेने १९८४ मध्ये छोटेसे घर वांधले. १९९२ पर्यंत सातत्याने ती तिथे राहिली. वर्षातून चारपाच महिने विंचुर्णी, इतर काळ विदेशात किंवा पुण्यामुंवईत अशी राहिली. या सातआठ वर्षांच्या काळातील विंचुर्णीमधील जीवनावद्दल 'निखालस, प्रांजळ आणि प्रामाणिक असे निवेदन' करून वॉल्डनच्या कर्त्याचा – थोरोचा – कित्ता गिरवला आहे.

आपणास एकलेपणाची आवड असल्याचे जाणवून तिला





अनुक्रमणिका

हायसे वाटले तरीही विंचुर्णीचा उजाड भाग, तिथल्या बोरीबाभळी, तिथली खेडूत माणसं, पाळीव तसे वन्य प्राणी यांत ती रमली. कधीमधी भरणाऱ्या तलावावरही तिचा जीव जडला. या साऱ्या काळात आपण काय कमावले, काय गमावले याचा हा सहज साधा वृत्तान्त थोरोच्या दोन वर्षांच्या काळातल्या वॉल्डनकाठच्या सहवासाची तसेच क्रुसोच्या काल्पनिक आत्मचरित्रातील जगण्यासाठी केलेल्या साध्या धडपडीची आठवण करून देतो. (लेखिकेने या दोन्ही कलाकृतींचा दूरान्वयानेही उल्लेख केलेला नाही.)

थोरोचा भर निसर्गपूजा आणि किमान गरजांवर जगणे यांवर आहे. आजूबाजूच्या सृष्टीतल्या गोष्टींचा लेखिकेच्या अंतरंगावर होणारा प्रभाव तसेच भोवती जमलेल्या – जमवलेल्या – व्यक्तींत होणारी भावनात्मक गुंतवणूक *विंचुर्णीचे धडे* मध्ये आहे. रॉबिन्सन क्रूसोत अंतरंगदर्शन कमी आहे. मात्र क्रूसो आणि लेखिका 'साध्या साध्या तपशिलांनी सामान्याला सहजसाध्य वाटावे' असे जीवन रंगवतात. क्रूसो ईश्वर आणि विश्व या संदर्भात मानवी एकाकीपण जाणवून देतो, तर लेखिकेला सामाजिक संदर्भातच एकाकीपण जाणवते. बाजूची माणसे काही शिकत नाहीत, माया करूनही माया मिळत नाही, साऱ्यांना ती परकीच वाटते.

चारपाच गड्यांची आणि मोलकरणींची व्यक्तिचित्रे वेधक आहेत. तिचे जीवन एकाकी नव्हते हे पटवणारी आहेत. विंचुर्णी-फलटण प्रवास, जेवणाच्या सवयी, तडजोडी, वीज गेल्यानंतरच्या गैरसोयी इत्यादींतून तिची तडफड तसेच खेळकर वृत्तीही दिसते.

खेळकर वृत्तान्ताला साध्या चिंतनाने वजन प्राप्त झाले आहे. विंचुर्णीच्या वास्तव्याने ती काय शिकली? आपल्या हातून कुणाचे भले होणार नाही. मूलभूत दृष्टीने संघटना निराशाजनक असतात. (सरकारी संघटना तर कुचकामाच्या – घातक – असतात.) आत्मज्ञान आणि आत्मपरीक्षा ही सतत चालू राहणारी प्रक्रिया असते – असावी. आयुष्याचे तत्त्वज्ञान होऊ द्यायचे नाही. इतरांस शक्य ती मदत करीत, अपेक्षा न करीत, आपले आयुष्य सुसह्य करता यावे एवढीच अपेक्षा शेवटी राहते. हे सारे शहाणपण पक्के आहे असाही तिचा दावा नाही.

झाडेझुडपे, तलाव, पशुपक्षी, श्रमिक जीव यांत आस्था दाखवून वाचन, संगीत यांत रमणाऱ्या स्त्रीचे सहज आलेले चिंतन अंतर्मुख करणारे आहे. मिस्कील, खेळकर वृत्ती चिंतनाचा अविभाज्य घटक आहे.

आ.ना. पेडणेकर

**

मधाच्या घागरी, १९९३, रु. ४०.००; **सामवेदी बोलीभाषा लोकसाहित्य**, १९९२, रु. ७५.००;
फादर फ्रान्सिस कोरिया, पॉल रुमाव, बावतीस दावरे,
इतिहास-संस्कृति संशोधन मंडळ, वसई आणि सप्तर्षी प्रकाशन, मुंबई ४११ ००१.

उत्तर वसईच्या पश्चिम भागातील सामवेदी समाजाच्या बोलीचा परिचय करून देणारी ही दोन पुस्तके. सुमारे पन्नास एक हजार ग्रामीण लोकांच्या ह्या बोलीतील वाङ्मय लेखकांनी ग्रंथबद्ध केले आहे. ही बोली भविष्यात टिकणार नाही ही भीती साधार असली, तरी तिच्यातील समर्थ अभिव्यक्ती प्रमाण मराठी भाषेला समृद्ध करील ही त्यांची अपेक्षा माफक आणि वास्तव अशी आहे. प्रस्तावनाकार डॉ. अशोक केळकर यांनी लेखकांच्या प्रमाणभूत भाषा आणि बोली भाषासंबंधीच्या समंजस विचारांचे कौतुक केले आहे.

लोकसाहित्याच्या भाषापरिचयाच्या विभागात वर्णविचार, पदविचार, काही ऐतिहासिक नोंदी आणि पाचशेएक पदांची वर्गीकृत यादी एवढी सामग्री आहे. डॉ. केळकरांनी शास्त्रीय दृष्टिकोणातून थोड्या त्रुटी दाखवल्या असल्या, तरी बोलीची वैशिष्ट्ये आणि वाङ्मयाचे नमुने नोंदवल्याबद्दल त्यांचे आभार मानले आहेत.

लोकवाङ्मय-परिचय विभागात तीन कथा, वयस्क गवळ्याचे एक आत्मनिवेदन, गानप्रेमी सामवेदी समाजातील पस्तीसएक गाणी (काही स्वरतालरचनेसह) आणि तीनशे वाक्प्रचार एवढी सामग्री आहे. प्रस्तावनेत उल्लेखिलेल्या उखाण्यांचे नमुने मात्र दिलेले नाहीत. त्या विभागातील ख्रिस्ती आणि हिंदू वसईकर सामवेदींची संमिश्र जाणीव चांगल्या तऱ्हेने प्रतिबिंबित झाली आहे. काही कथा-गीतांतून लोकांची

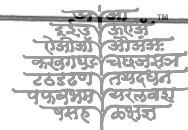
मिस्कील विनोदबुद्धीही व्यक्त झाली आहे. बऱ्याच म्हणी तसेच काही वाक्संप्रदायही प्रमाण मराठीत रूढ व्हायला हव्यात, होतील. अंगाईगीते, वडवडगीते, भक्तिगीते, विवाहगीते, सांस्कृतिक गीते अशा प्रकारांत लोकगीते सादर केलेली आहेत. (यांतील काही गीते ध्वनिमुद्रितही करण्यात आली आहेत.) त्यामुळे अभ्यासकांची चांगली सोय होणार आहे.

मधाच्या धागरी मध्ये ७० सामवेदी लोकगीतांचे संकलन आहे. वसईतील सामवेदी समाज हा वंशपरत्वे गायक समाज आहे. या गीतांची संहिता, पार्श्वभूमी आणि परिस्थिती यांबद्दल लेखक आग्रही मते मांडत नाहीत तसेच संशोधनाच्या कसोट्या लावून त्यांनी गीते सादर केलेली नाहीत. लोप पावत चाललेली गीतं पुढीलांना लाभावीत, संस्कृतीत आणि प्रमाणभाषेत भर पडावी ही त्यांची प्रमुख इच्छा आहे. 'भक्तिरसाने, हास्यरसाने, करुणरसाने आणि शृंगाररसाने ओतप्रोत भरलेल्या या लोकगीतांचा कुणीतरी सखोल अभ्यास करावा', अशी त्यांची अपेक्षा आहे.

श्रीमती शिरीष पैंनी आस्वादक प्रस्तावना लिहिली आहे. लोकगीतांतून त्यांना साध्याभोळ्या धार्मिक समाजाचा आत्माच गवसल्याचा भास झाला... 'त्या भाषेतलं शब्दसौंदर्य जाणवतं ते तिच्यातील लोकगीतांत' असे त्या म्हणतात.

मराठीच्या अभ्यासकांनी ही पुस्तके आवर्जून अभ्यासावीत अशीच आहेत. सामान्य वाचकांचेही खूप रंजन होईल आणि बोधही होईल. बऱ्याच वर्षांच्या संस्कृतीची जवळून ओळख होईल. त्यांना अभिव्यक्तीची नवीन जाण निश्चितच येईल.

आ.ना. पेडणेकर





पत्रव्यवहार

१.

मी *नवभारत*चा सप्टें.-ऑक्टो. १९९७ चा अंक पाहून, त्यातील वैचारिक तसेच मनोरंजक लेखांनी देखील प्रभावित झालो. गेली जवळजवळ ३० वर्षे म्हणजे माझ्या, वयाच्या १८ वर्षापासून *नवभारत*चे अंक खऱ्या अर्थाने वाचण्याचा प्रयत्न करीत आलेला असून त्याने मनाला चांगलीच दिशा दाखविलेली आहे.

ह्या अंकातील बाबासाहेब आंबेडकरांवरील लेख सुरेख; तसेच भारतीय स्वातंत्र्याचा ५० वर्षाच्या वाटचालीचा घेतलेल्या मुलाखतीवजा लेखांची मांडणी छानच आहे.

हे पत्र लिहिण्यास मला आणखी एक कारण म्हणजे, "लक्ष्यबदल" हा श्री. नरेन्द्र डेंगळे यांचा लेख खूप आवडला. मी स्वतः सर जे.जे. उपयोजित कला संस्थेचा विद्यार्थी व माजी शिक्षक; तसेच १९८६ पासून शासकीय मुद्रण संस्था, सर जे.जे. कॉलेज ऑफ आर्किटेक्चर इत्यादी संस्थांतून 'बेसिक डिझाईन' व 'प्रिन्टर्स डिझाईन' ह्या विषयांचा पाहुणे व्याखाता म्हणून काम करीत आलो आहे.

ह्या थोड्याशा परिचयानंतर आता मूळ विषयाकडे वळतो. त्यातील चांगल्या मुद्याना श्री. डेंगळे ह्यांनी छान न्याय दिलेला आहे.

मी आज २५ वर्षे ह्या क्षेत्रात काम केल्यावर आज स्वतःला गोंधळलेल्या स्थितीत पाहतो. उपयोजित कलेच्या घेतलेल्या शिक्षणाने मला भारतीय अथवा थोड्याशा विस्ताराने आशियातील कलाजीवनापासून दूर तर नेले नाहीना अशी शंका मनात येते. बौहौस पद्धतीचा जन्म हा तेथील राजकीय, औद्योगिक परिस्थितीचा परिपाक आहे असं म्हटलं तर चूक होणार नाही. त्यातून पॉल क्लि सारखे विचारवंत चित्रकार यांनी त्या परिस्थितीचे अचूक निरीक्षण करून त्यातून त्याचे प्रयोजन व नवीन पद्धती विकसित केली. त्यांचे *थिंकींग आय्* हे पुस्तक आयुष्यभर अभ्यासावे असेच आहे. आज, श्री. नरेन्द्र डेंगळे म्हणतात त्याप्रमाणे, आम्ही त्याच पद्धतीचे 'प्रॉडक्ट्स' आहोत. दुर्दैवाने, त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे लक्ष्यबदल घडून आला हे जरी खरे असले तरी, आपल्याकडील मानसिकता त्यांच्यासारखी न बदलता अजून 'ना येथे ना तेथे!' अशा अवस्थेत आहे; व त्यांनी नमूद केलेले अचूक उदा. वास्तु-प्रतिमा, काँक्रीट, ग्रॅनाइट, रंग लावलेले पुठ्ठे, थर्मोकोल, भगवा रंग व 'वास्तूंचा जीर्णोद्धार करताना निर्मूलन करणारे' अशी आहे. बौहौसचा मूळ हेतू कोणत्याही पारंपरिक कलेस मारक ठरणारा नसून उलट आधुनिक प्रयोगशीलतेचे महत्त्व सांगणाराच आहे; व ह्यात पॉल क्लि सारखे विचारवंत मार्गदर्शकच आहेत. आमच्या येथे पं. नेहरूनी बाहेरील तज्ज्ञांना बोलावून चांगल्या गोष्टी केल्या, परंतु त्यांत आधुनिकतेची अंधश्रद्धाच जास्त शिल्लक राहिली. मी ग्रंथालीकरिता काही मुखपृष्ठे श्री. दिनकर गांगलच्या मुळे करीत असतो. परवाच त्यांच्याशी बोलताना एक चांगला मुद्दा त्यांनी मांडला की, अभिजात कलाकार हा सतत नवीन प्रयोगाद्वारे पुढचे टप्पे गाठण्याचा प्रयत्न करीत असतो. तेथे तो माणूस, त्यातूनही तो भावनांना प्राधान्य देणारा असा गृहीत असल्याने निव्वळ अंधश्रद्धांना पुष्टी देणारा अथवा एखाद्या विचारांचा प्रचार करणारा राहात नाही तर शोधक वृत्तीचा होत जातो.

श्री. नरेन्द्र डेंगळेनी लेखाच्या शेवटास दिलेले एका हिंदू देवळाच्या कामाचे उदाहरण प्रामाणिक व माझ्या मनास समाधान करणारे होते. मला वाटते, हा विचार अजून तळापर्यंत रुजल्याशिवाय खरा लक्ष्यबदल शक्य नाही. मी माझ्या एका कामात फक्त अक्षरांच्या उत्पत्तीच्या संबंधांत हिंदू देवतांच्या चित्राद्वारे ती दाखविण्याचा प्रयत्न केला तर मी आर.एस.एस. चा माणूस आहे का अशी शंका घेतली गेली. मग त्यांना मी ओरडून सांगतो की, मी प्रायोगिक चित्रकार आहे; मला ह्याशिवाय कोणतेही लेबल नको. परंतु ही आजची स्थिति आहे!

असो. *नवभारत* मला नेहमीच आवडत आला आहे व मी खूप विचारवंत वगैरे काहीही नाही म्हणून तो जास्त आवडतो. असो. आपणास शुभेच्छा!

१०/३५ वृदांवन,
ठाणे (प.), ४०० ६०१.

आपला,
रंजन रघुवीर जोशी

**

२.

मे-जून ९७ अंकात पृ. ७० वर 'तर्कतीर्थांच्या वैचारिक भूमिकेतील द्वैत' हा मे.पुं. रेगे यांचा प्रतिसाद 'वैदिक संस्कृतीचा विचार' या मार्च-एप्रिल अंकातील लेखातल्या 'रॉयविचाराचा परिणाम' या छेदकाला दिलेला आहे. प्रतिसादाचा आशय असा आहे की, 'एकाच वेळी नवमानवतावादी आणि ब्रह्मवादी असणे ही शास्त्रीजींच्या विचारातली विसंगती त्या छेदकात "सौम्यपणे पण स्पष्टपणे" दाखवून दिली आहे.' वस्तुस्थिती निराळी आहे.

त्या छेदकाचा सारा रोख रेगे यांच्या प्रस्तावनेतील (प्र३) ग्रंथसूत्रदर्शक विवेचनावर आहे. 'स्वातंत्र्याची आस आणि विवेकशीलता या प्रेरणाशक्तींना शास्त्रीजी आत्मशक्ती म्हणतात', आणि 'या ग्रंथातल्या विवेचनामागे रॉय यांची मानवतावादी दृष्टी आहे,' असे प्र३ मधले प्रतिपादन आहे. त्याचा प्रतिवाद छेदकात केला आहे. त्यासाठी शास्त्रीजींच्याच लेखनातले आधार देऊन पुढील स्पष्ट विधाने केली आहेत :

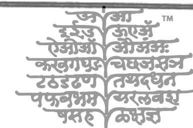
> स्वतः शास्त्रीजींनी या आत्मशक्तीचे स्वरूप वेगळेच सांगितलेले दिसते. 'ब्रह्मविचार किंवा अध्यात्मविचार या संज्ञेने या भारतीय संस्कृतीच्या शुभ शक्तीचा बोध होतो.' (अध्यात्मयोगाची) पायाभूत आत्मशक्ती 'स्वातंत्र्याची आस आणि विवेकशीलता' या प्रेरणाशक्तीशी समीकरता येणार नाही.
>
> वैदिक संस्कृतीचे अंतिम सार म्हणून सांगितलेली बीजशक्ती नवमानवतावादी आत्मशक्तीच होय असे म्हणणे कठीण आहे आणि शास्त्रीजींनाही ते अभिप्रेत होते असे वाटत नाही.

याचा अर्थ असा की, या ग्रंथात स्वतः शास्त्रीजी वैदिक संस्कृतीचा विचार ब्रह्मवादी दृष्टीनेच करीत होते आणि तसे त्यांनी स्पष्टपणे सांगितले आहे. या ग्रंथापुरते तरी त्यांच्या विचारात द्वैत कोठे दिसत नाही. त्यात रॉयवादी मूल्ये असल्याचे प्र३मध्ये सांगितल्यामुळे विसंगती किंवा द्वैत उभी राहतात. त्यांचे निरसन करण्याविषयी प्रतिसादात जो शेवटचा परिच्छेद आला आहे त्यातली पारंपरिक वचावू भूमिका शास्त्रीजींना घेण्याचे कारण पडले नसते.

३७४, सिंध सोसायटी,
पुणे ४११ ००७.

विश्वनाथ खैरे

**





अनुक्रमणिका

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

सुधारित किंमत : १ एप्रिल १९९७ पासून लागू

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

- **वैदिक संस्कृतीचा विकास** (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी — ३०० रु.
- **हिंदुधर्माची समीक्षा** (तृतीयावृत्ती) व **सर्वधर्मसमीक्षा** (प्रथमावृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी — ८० रु.
- **चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान** (तिसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले — ८० रु.
- **अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर** (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती — २०० रु.
- **पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास** । डॉ. सुमंत मुरंजन — ६० रु.
- **लोकशाहीचे धोके** । पन्नालाल सुराणा — ८ रु.
- **हिंदी साहित्यविचार** । प्रा. प्यारेलाल गोहेल — ५ रु.
- **श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदनग्रंथ** — ६० रु.
- **संशोधन साधना** । डॉ. वसंत स. जोशी — ४० रु.
- **ज्ञानदेव चिंतन** (संपादित) । डॉ. वसंत स. जोशी — ४० रु.
- **तरंगयामिक व पुंजयामिक** । मा.ग. टोळ — १० रु.
- **आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास** । ऋग्वेदी — ८० रु.
- **वागीश्वरी** । डॉ. गो.के. भट — ४० रु.
- **नवमानवतावाद व मानवाचा आदर्श** । मानवेंद्रनाथ रॉय — ३० रु.
- **प्रस्थानभेद** (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं.बा. लेले — २५ रु.
- **गिर्यारोहण परिचय** । अच्युत खोडवे — १० रु.
- **इतिहासाचे तत्त्वज्ञान** (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले — ८० रु.
- **दासशूद्रांची गुलामगिरी (भाग २)** । शरद् पाटील — १०० रु.
- **शाहीर हैबती** । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण — ४० रु.
- **गीताचिकित्सा** । भाऊ धर्माधिकारी — १०५ रु.
- **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र)** । सौ. मालती देशपांडे — २५ रु.
- **बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार** । प.ल. वैद्य — ३० रु.
- **हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन** । मे.पुं. रेगे — २५ रु.
- **पाच पुस्तक-परिक्षणे** । वा.म. कुलकर्णी — ४० रु.
- **भेदविलोपन : एक आकलन** । अशोक केळकर — २० रु.
- **कॉलिंगवुडची कलामीमांसा – एक भाष्य** । रा.भा. पाटणकर — ८० रु.
- **न्या. महादेव गोविंद रानडे : व्यक्तित्व, विचार व कार्य** — १०० रु.
- **धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार** । दि.के. बेडेकर — १५ रु.
- **आचार्य शं.द. जावडेकर : व्यक्तित्व आणि विचार** — १०० रु.
- **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : व्यक्तित्व, कार्य आणि विचार** — १५० रु.
- **इहवाद आणि सर्वधर्म समभाव** । मे.पुं. रेगे — ८० रु.
- **प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा** — २०० रु.

१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही.पी. ची पद्धत नाही. ३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत. ४) एकूण ५०० रुपयांच्या पुढे पुस्तके घेणाऱ्यास पोस्टेजचा खर्च पडणार नाही.

संपर्कासाठी पत्ता : **चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)**

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



